文學博士　常盤大定著

支那佛教の研究　第一

春秋社版

山西大同雲岡第二十窟大露佛頭部

北 魏 文 成 帝 造 顯

第十六、支那佛教文化の種々相を見よ

支那に於ける天壽國用例の文書、北魏延昌二年寫華嚴經卷四十六奥書

發起大慈悲　普覆於一切　遍施諸群生　令得佛菩提

華嚴經卷第卌六

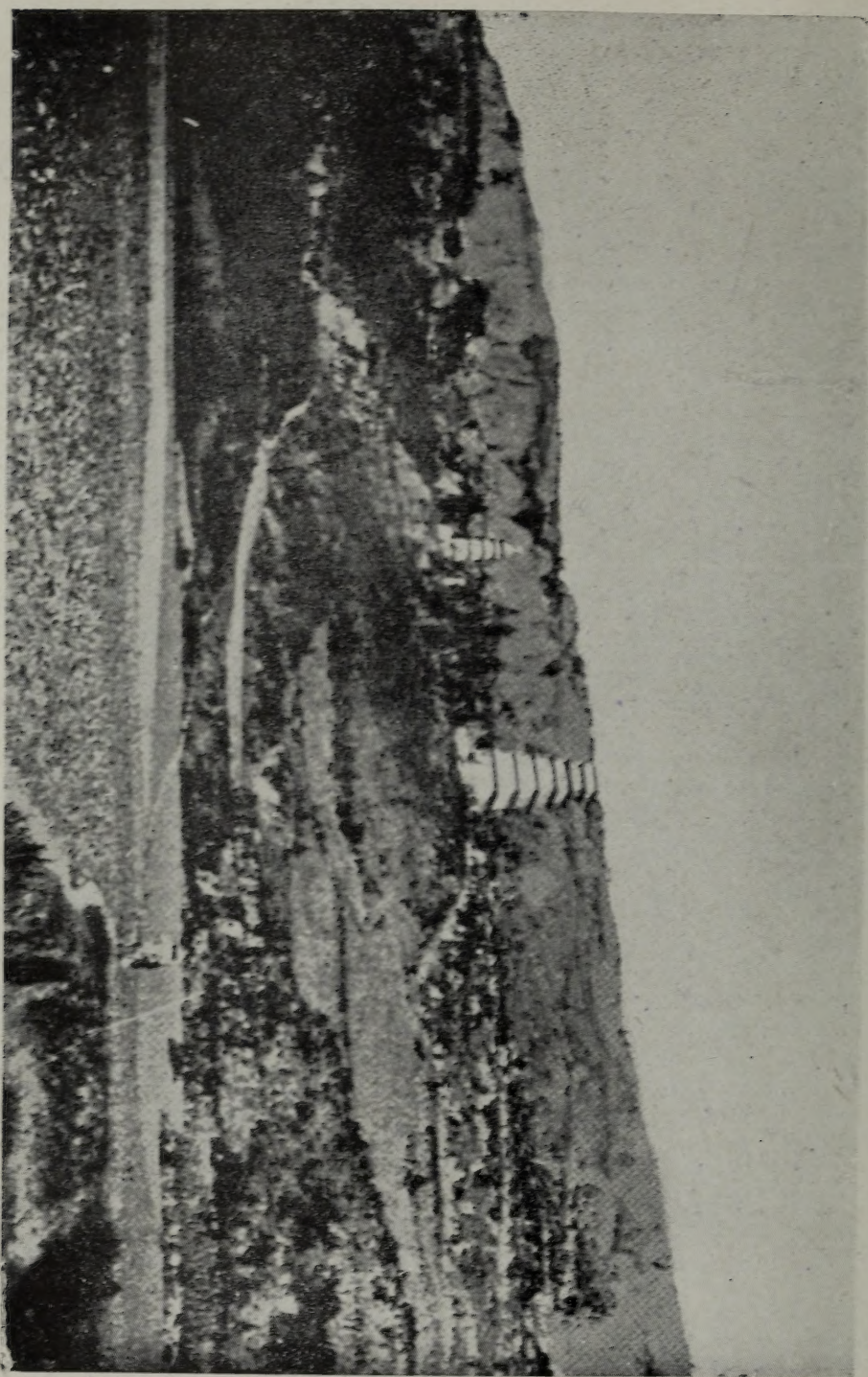
延昌二年經生和常太寫　用紙十九

大隨開皇三年歲在癸卯五月十五日武候帥
都督前治會稽縣令宋紹演遭母
亡亭私治服敬寫讀華嚴經一部大集經
一部法華經一部金光明經一部仁王經一部
藥師經卌九遍願國主興隆八表歸一
兵甲休息又願亡父母託生西方天壽國
常聞正法己身福慶從心過遇善知識
家眷大小康休一切含生普蒙斯願

男爵　三井高公氏所藏

隋の開皇三年會稽縣令宋紹演の奥書中に、西方天壽國の語あり。第七、天壽國についてを見よ

西安樊川北原華嚴寺址
唐杜順禪師塔及び清涼國師塔

第十二　續華嚴宗傳統論を見よ

河南武安北響堂山第四窟柱西方尊

北齊王室造顯

第十六、支那佛教文化の種々相を見よ

山東青處雲門山第二窟菩薩下半身

隋　代　造　顯

第十六、支那佛教文化の種々相を見よ

河南龍門盧舍那佛像

唐西京實際寺善道禪師檢校造顯

第十四、唐の善導大師に關する問題を見よ

自序

刻下、專門の學者に課せられたる重大な使命の一は、蓋し支那の文化を各方面より闡明し、以て之に對する彼此の認識を新にする事であらう。千有餘年の間儒教の道義と佛教の理想とを共有する日支兩民族は、精神の奥に互に相通ふもののあらねばならぬ先天的約束を有する。二教の研究に從事し、之を以て自己の本分とする學者は、兩民族が早晩心交を回復するに至るに相違ない、又回復する樣にあらしめねば已まぬ信念を有すべきである。然らば如何にして能くその境地に至るべきかといふに、著者は文化的交渉を外にして之を爲し得べきでないと信ずる。邦人の支那文化に對する各方面の研究は、いつの時代に於てもその重要性を有するのであるが、就中最も重要な時機は刻下に於てその絶頂に達して居ると思ふ。

隋唐時代を頂點とする支那の文化は、世界文化史上の異彩である。本邦の各方面の學者は、孜孜として之が研究に從事し、その價値を中外に發揚せんと努めて居るにも拘はらず、支那の學界は自國の文化に對する認識を十分に有して居らぬかに思はれる。若しも自國の偉大な文化を正視して居るならば、その背後に横はる精神を味解せんとするに至らねばならぬ。而してこれを味解したならば、根底に於て之と對蹠的にある外來思想に影響せられて、儒教の道義・佛教の理想に背反する樣な擧に出でぬであらう。然るに遺憾な事は、民國以來の思想は隋唐文化の精神と相背馳し、從つて自國の文化價値を深く認識せず、甚しきは自ら之を廢殘に導いて居るに非ずやと思はれる。

本書は、著者の專門とする佛教の立場よりせる支那の文化研究の論文をまとめたものである。著者は、貧を忘れ、年

を忘れて、支那佛教の研究に從事する事多年、極言すればこの研究に一生を沒了したといふも敢て過言でない。研究の一端は機に觸れ時に應じて、東洋學報や、哲學雜誌や、宗教研究や、丁酉倫理講演集や、東方學報や、佛教學協會報告や、佛教史學や、さては又智山學報や、上海公論の如き、幾多の誌上に發表した。以上諸誌の中には、純學的にあらずして稍通俗を目的としたものもあり、又各方面に發表したのであるから幾分重複したものもあるが、類によつて之をまとめてその間に多少の關聯あらしめ、而して或は取捨を加へ、或は加筆したので、原文のまゝでないのが多い。中に於て「四十二章經につきて」は、新に發見せられた金藏によつて考案を立てたものであり、又「周末隋初に於ける菩薩佛教の要求」は、時運の趨勢に顧みて蕪雜な資料を整理したものであつて、是等二文は今回執筆したものである。二十年來各方面に發表したものをまとめて、この一篇を成したについて、著者もかねてこれあらんを期したのであつたが、然しいよ／＼之を實行するに至つたのは、香原一勢君の慫慂によつたものである。この慫慂に加へて、春秋社主神田豐穗氏の好意があり、以て之を公刊するを得た事は、著者の大に滿足する所である。著者は前掲の諸會諸誌に對して、之が揭載を快諾せられたる宏量を謝すると共に、神田・香原二氏の費心に對して、衷心より謝意を表するものである。この一篇にして、若しも支那文化の研究に對して、何等か役立つものがあり、特に支那の學界が、斯る一篇を緣として、萬一、自國の文化價値を再認識する第一步とせられるを得ば、望外の幸福とするものである。

著者は、之を第一卷として、遠からずして第二・第三卷に及ばんを期するものである。

昭和十三年六月三日

著　者　識

目次

一　支那佛教史大觀

二　漢明求法說の研究

三　「四十二章經」につきて

四　廬山の慧遠を中心として

九　隋の天台大師の教學、及び天台山の古今

一〇　唐の杜順の法界観

二　支那華嚴宗傳統論

三　續華嚴宗傳統論

一四　唐の善導大師に關する問題

一五　密教の發源地たる唐の青龍寺につきて

一六　支那佛教文化の種々相
——石佛・石經について——

支那佛教史大観

支那佛教史、上下一千九百年を、便宜上、左の五期に分ちて之を概說せん。

一、傳譯時期……前漢末、至東晋道安〔前二―紀元四〇〇〕
二、研究時期……東晋羅什、至南北朝末〔四〇〇―五八〇〕
三、建設時期……隋初、至唐玄宗〔五八〇―七五〇〕
四、實行時期……唐玄宗、至北宋末〔七五〇―一一二〇〕
五、繼紹時期……南宋、至清末〔一一二〇―一九一〇〕

一、傳譯時期――前漢末、至東晋道安〔前二―紀元四〇〇〕

後漢明帝の永平十年〔西暦六七〕を以て、佛教の初傳年代と爲すを普通とすれども、先是、永平八年、楚王英が浮屠の仁祠を崇び、伊蒲塞・沙門の盛饌を行ひし事實あるを以て、前漢末哀帝の元壽元年〔前二〕、博士景盧が月氏王使伊存より、浮屠經を口授せられたるを以て、傳來の起原と爲すべし。其後百五十年間は何等の事蹟を傳へず。後漢末桓・靈の朝より、傳譯相次ぎ、三國時代を經て、西晋・東晋に至るを以て、傳譯時期と名くべし。此時代に於ける譯經者の代表的なるものは、後漢の安世高・支婁迦讖。三國時代の支謙。西晋の竺法護。東晋の僧伽提婆等と爲す。後漢の安世高は初めて禪書を傳へ、支讖は初めて大乘經典を傳へ、支謙は南下して初めて呉に佛教を傳へて、以て支那佛教に南北二大潮流あるの初を爲し、西晋の竺法護は概ね有數の大乘經典を傳へ、東晋の僧伽提婆は初めて小乘論部を傳へたる點に於て、注意すべし。此時期は、老莊思想全盛の時代にして、虛無恬澹主義に立てる清談の風潮跋扈せしかば、此風潮また佛教界に浸漸し、且、佛典の飜譯が老莊の文字を假り、隨つてその思想を伴ひしを以て、大體上よりいへば此の時代の佛教は、老莊風に飜譯せられたるものといふべく、

其結果は格義に現はれたり。格義とは、佛教を解釋するに、老莊を以てするをいふ。之が爲に佛教は佛教本來の精神を發揮せず、後に道安が格義の風を改革するに至るまでは、佛教は寧ろ老莊思想に習合せりと見るべし。此時代に於て、注目すべきは、漢末既に老子浮屠說ありし事、同じく漢末に張陵によつて道教の成立せる事、三國時代の康僧會に儒佛二教の調和說ありし事、西晉の白法祖が道教を非議して、殉教者となりし事、東晉の道安が格義の弊を脫せんとせる事、是なり。老子浮屠說の成立は、佛教が識者の間に理解せられし事を語り、同時に老子が神格を取るに至れる經路を語るを以て、道教の成立は、蓋、佛教の刺戟に出でしものたるべく、白法祖の非議に對して、祭酒王浮が「化胡經」を造りてこれに當れるは、支那佛教史を通じて佛道二教論爭の源を開けるものなり。此時期に於ける佛教の研究は、南方の禪經と北方の「般若」とを以て、その代表と見るべく、北方「般若」の研究は、三國時代の朱士行に始まり、晉末の道安に至りて頂點に達せり。當時の「般若」研究に、三宗又は七宗の相違あり。三宗とは心無說・卽色說・本無說なり。いづれも「般若」の根本たる空を解釋する上の相違より來り、心無とは外物に關せず、主觀の作用を止むるの謂、卽色とは外物を觀じ來つて、これに實在性を認めざるの謂、本無とは有無の上に一種の超越的無を立つるの謂にして、共に未だ「般若」の空義に達せざるなり。晉末に至りて、五胡民族の動搖あり、是等民族は西域に近く、且つ民族それ自身の文明を有せざるが爲に、支那に先んじて佛教を攝取し、中にも氐羌兩族の苻姚二氏の如きは、佛教文明を唱導し、大に之を保護せるを以て、今や胡漢兩民族の接觸と印度支那兩文明の接觸とを激甚ならしめ、是に於て支那の文明に一大轉回を與へたり。兩民族兩文明接觸の時期に於ける重要なる人物は、北方に於ては前後の兩趙に亘れる佛圖澄・苻秦の道安にして、南方に於ては、兩晉に亘れる竺法深・東晉の支道林なり。佛圖澄の時代に及ぼせる影響の多大なるは、その感化をうけて出家せるものゝ多き事が、排佛議あらしめたるにて明了なり。佛圖澄の弟子中、道安・竺法汰・竺法和の如きは、いづれも次の時期を開ける先覺者にして、殊に道安は襄陽より苻堅に迎へられて、格義より佛教を獨立せしめたる外に、且經研究の基礎を作り、又羅什を西域に迎へしめんと計れる點に於て、支那佛教教學上の劈頭

に立つ人なり。竺法琛は四朝の王師・格義の大家にして、支道林は淸談の泰斗・卽色義の主張者なりとす。

二、研究時期――東晉羅什、至南北朝末（四〇〇―五八〇）

道安の勸告によつて符堅に迎へられたる羅什は、符秦の滅亡に際し、北涼に抑留せらるゝ事十六年の後、姚秦の朝に長安に來り、風を望んで集まれる三千の門下を率ゐて、姚興の厚き保護の下に、千載の模範たるべき靈妙の飜譯を爲せり。その飜譯は多方面に亘り、三論・成實・四論・天台・律・禪の諸宗あるの初を爲せり。同時に佛駄跋陀羅あつて「華嚴經」を譯し、曇無讖あつて「涅槃經」を譯し、飜譯史上、今や百花爛漫の時期に入り、龍樹法門の傳來時期として、大なる時代を劃す。此時期の最初に立つは、廬山の慧遠なり。道安の弟子として、其師道安が開ける研究を齎して南下し、江南佛教の中心人物として、三十年間山を出でずして而も天下を動かせる權威あり。一代の功績多き中、最も多く後世を影響せしものは、持戒生活と、蓮社念佛となり。慧遠の事蹟は、漢民族の印度文明に對せる態度が、進取的となりし時代を表現すといふべく、その一生に於て、儒教より老莊に入り、更に老莊より佛教に進みし經路は、恰も時代思潮の趨勢を代表す。今や南北競つて新文明に向つて直進しつゝある間に、突然北魏に反對運動起れり。寇謙之によつて激發せられたる武帝の廢佛事件是なり、（四四六）。寇謙之は嵩山に修道し、老子の示現によつてその人格を完成し、以て道教の教會を獨立せしめたる傑物なり。その教會を獨立せしめたるは、老子の示現に得たる「雲中新科誡」なるものによつて、迷信に滿てる教會を革正し、以て王侯の宗教たるに適せしめたるに由る。この「誡」なるものも、教會革正の樣式も、蓋し、佛教の模倣、少くも暗示に得たるものと察せらる。この廢佛は、支那佛教史上最初の大事件にして、頗る悲慘の狀態を呈せしが、時代の趨勢よりすれば、畢竟一時の反動のみ。寇謙之の歿後、忽ちに復興せられ、その復興の機運に乘じて、大同雲崗の大石窟寺成り、次いで洛陽龍門の大石窟寺成

れるに際して之を知るべし。是等名賢の出現せる羅什の背後には、「法華」・「維摩」・「華嚴」の如き大乘經典あるによつて、時代精神の表顯をトするに足る。さはれ、北方には羅什の後研究の方面に於て見るべき成績なきに反して、南方には「涅槃經」・「成實論」の研究頗る顯著の發達を遂げ、「涅槃經」は、宋初、慧嚴・慧觀と共に名士謝靈運によつて修治せられて、涅槃研究の基礎を成し、之と表裏して、宋齊梁に見る「成實論」の研究あり。此の研究は梁の三大法師たる僧旻・法雲・智藏によつて、その絕頂に達せり。支那佛教の特色たる敎相判釋たるものは、主として涅槃・成實研究者の間より起り、隋唐に至りて具備せり。此時に當り、佛敎學の上に一轉機を與へたるものは、北魏の晩年、菩提流支等によつて、次いで陳の眞諦によつて傳へられたる無着・世親法門の傳來是なり。菩提流支の傳譯によつて、曇鸞の淨土宗あり、慧光の地論宗あり、慧可の禪宗あり。眞諦の翻譯によつて、攝論の攝論宗あり、起信論宗あり。又この法門が、龍樹法門を刺戟して、南方建康を中心として、法朗の三論宗あらしめたり。今や南北兩朝相對峙して、互に敎學の先を爭ひしが、南北の氣運の相違は、自ら龍樹・提婆の否定法門を南方に、無着・世親の肯定法門を北方に發展せしめたり。斯くて南北競つて敎學に從事せし時に當つて、北周武帝の廢佛事件あり、事實以上に敎界を震駭せしめ、これが敎徒の上に及ぼせる影響は、反省の機會を與へ、一層多く建設に力あらしむるの現象を呈せり。次の時期の代表者たる慧遠・智顗の如きは、直接又は間接に、此排佛事件によつて、心靈の自覺を得たりしなり。隋代に至つて企圖せられたる石經は、この廢佛によつて激發せられたるものにして、是、支那文明史上の一大事實なりとす。

此時期に於ける道敎の趨勢を見るに、北方の魏の寇謙之が敎會獨立の旗幟を樹立せる時に當り、恰も南方の宋齊に陸修靜・顧歡ありて、思想上に於て佛敎を排撃し、同時に佛典に擬して多數の道典を作り、梁の陶弘景に至つて、其勢を助長し、北方の道敎徒は、これに力を得て、衞元嵩を中心とせる北周の廢佛事件を惹起せり。衞元嵩は還俗僧なり。

要するに、南北朝時代は、道佛二敎の時代なり。儒敎は、研究方面に於ては全く沈默の中に過ぎしと雖も、儒敎主義は支

の留學より歸朝せる玄奘の空前の大飜譯なり。その語學の正確と學識の精微とは、一時從前の諸宗に對して致命の傷害を感ぜしむるまでに及びしに見て、その影響の大なるを知るべく、その飜譯史上に於ける位置は、玄奘のを以て新譯とし、之に對して從來のものを悉く舊譯と呼ぶに至れるにて、之を知るべし。玄奘の佛教は、無著・世親の系統に屬すと雖も、護法・戒賢によつて徹底せられたる「成唯識論」に立てる法相宗として、南北朝の攝論宗に區別せらる。その「倶舍論」の飜譯は、晉末以後の毘曇宗を轉回して、新に倶舍宗あらしむるの基礎たり。玄奘の新譯は、佛教の教學に精密の度を加へしめ、爾後今日に至るまで、倶舍・唯識を學ばざれば、佛教の教學を談ずるの資格なしと言はしむるに至れり。その唯識は其後の佛教學の全部に、多少の影響を與へざるなしといふも不可なし。唐初に於ける新宗は、法相宗の外に律宗あり、華嚴宗あり。少しく下つて、禪宗あり、眞言宗あり。律宗は玄奘の譯場に列せる道宣によつて大成せられたり。道宣は小乘の「四分律」を解釋するに、天台と唯識の教理を以てし、以て之を佛教徒全體の生活規定と爲せり。之を南山律宗とす。當時四分律を解釋するに、道宣の外に法礪の相部宗あり、懷素の東塔宗あり。三派鼎立して相下らざりしが、他の二宗は衰微して、次第に南山宗のみとなり、律宗といへば、南山律を意味する事となりしが、本邦に梵網大乘律の傳來あるより見るに、支那に於ても南山律の外に梵網律の傳承ありしを知るべし。華嚴宗は、玄奘當時の智儼によりて組織せられしが、法藏に至つて徹底し大成せり。智儼に「搜玄記」「孔目章」あり、法藏に「探玄記」「五教章」あり。「五教章」は「華嚴經」を中心とせる佛教統一論なり。禪宗は、則天武后の朝、神秀・慧能の二大禪師あり。神秀は長安を中心として、慧能は韶州を中心として、各々達磨以來の祖師禪を張りしが、慧能の一派のみ後世に異常の發達を遂げ、南頓北漸の對立を爲し、神秀一派の禪を以て祖師禪の意を得ざるものと貶し、之が爲に其後の禪は獨り慧能派のみと爲れり。この外に、唐初以後に東南に牛頭禪ありしこと、亦忘るべからざるものなり。眞言宗は、善無畏・金剛智・不空の三三藏によつて、新に飜譯せられたる密教經典に立てるものにして、教理の組織としては、日本に來りて初めて成立せり。念佛宗は自個の奉ずるものを淨土教とし、他の一切經典に

よれるものを聖道門と爲し、禪宗は自宗を以て佛心宗又は單に宗とし、他の佛敎全體を以て、敎宗又は單に敎と稱し、眞言宗にては、自宗を密敎とし、他敎全部を顯敎とし、而して、三宗共に獨り自宗のみに成佛得道の意義を見んとするは、相似たり。眞言宗の經典は、「大日經」、「金剛頂經」にして、經によつて圖せる胎藏界・金剛界の兩曼荼羅は、その敎理及實際を遺憾なく表現せるものなり。斯の如くにして、支那佛敎の各宗は、唐の中葉玄宗時代に至りて、悉く具備し、最新の佛敎たる密敎をも傳へたる支那佛敎界は、今や新に印度に學ぶの要を見ざるに至れり。此時代に於ける敎理の研究は、恐らくは印度に比して遜色なき點に達せるものゝ如し。玄奘三藏の如きは、西域のみならず、印度の中央に於てすら、その學識の高き點に於て、一頭地を抜んぜしにて之を卜知すべし。然らば隋唐時代の佛敎敎學は、印度の最も發達せる佛敎敎學に比して、正に雁行の位置に達せりと見るべく、此中に於て、法相・眞言の二宗は、概ね傳來のまゝなり。律・禪・念佛の三宗は寧ろ實際宗なり、天台・三論・華嚴の三宗、特に天華の二宗は、支那佛敎敎學の精華といふべし。南方の天台宗は龍樹法門の結實なり、北方の華嚴宗は無著法門の成果なり。天台の一念三千・一心三觀は、恰も華嚴の十玄緣起・四法界觀に對して、敎理及實際に於ける好個の對照を爲し、天台の五時八敎と、華嚴の五敎十宗は、南北朝以來支那佛敎に特有なる敎相判釋の最後の歸結として、其後之に加ふるものを見ざる程度に達せり。佛敎敎學の發展斯の如くなるを以て、此の時代に於ける道敎は、その刺戟を受けて、道敎史上最も健全なる發達を遂げ、その敎理上の見るべきもの、前後に比すべきなし。

四、實行時代――唐玄宗、至北宋末〔七五〇―一一二〇〕

唐の中葉、發展の極に達せる佛敎も、安祿山の叛によつて起されたる社會の動搖の爲に一頓挫を來し、既にしてまた、武宗會昌の排佛あり。社會の變遷は、發達の極に達せる隋唐の佛敎敎學を、今や實行の方面に轉回せしめたり。實行方面に於

ける方式は、禪か、律か、念佛か、密の四宗を出づべからず。此後の佛教が、此四宗の融合又は混合のみに過ぎざるに至れるは、之が爲たり。此中に於て、唐末より五代に至れる間は、祖師禪の勃興其極に達せし時代なり。南嶽あり、青原あり、馬祖あり、石頭あり、百丈あり、南泉あり、黄檗あり、臨濟あり、潙山あり、仰山あり、雲門あり、法眼あり、洞山あり、曹山あり、德山あり、丹霞あり。師家を中心として、經典を注脚とせる禪家が、教外別傳・不立文字を高潮せる時期に際して、恰も五代の後周世宗の爲せる排佛は、一切の堂塔典籍を破滅して、他の教宗の存立を危からしめしを以て、天下滔々として禪に心を馳せ、禪宗の勃興その極に達せり。痛快なる臨濟宗、高古なる雲門宗、謹嚴なる潙仰宗、細密なる曹洞宗、詳明なる法眼宗、即ち禪の五家は、全く唐末五代の間に成れり。

宋初に、大藏經が初めて印せられしは、文明史上の大事件なり。之に依り天台宗學の復興あり、同時に明州の四明の山派との杭州の孤山・梵天の山外派との間に義門の諍論ありて、以て天台學の精微を盡さしめ、また長水子璿によつて華嚴宗學家復興ありしが、多くの發達を爲さず。律宗にては杭州に允堪の會正と元照の資持との兩派を分ちて、南山律宗の結尾を飾り。また念佛にては杭州に省常によつて白蓮社の復興あり、其後長く此地に蓮社念佛の餘勢を殘し。更に禪にては楊岐・黄龍の二派を加へて、五家七宗の稱ありと雖も、其の後潙仰宗先づ絶え、次いで法眼宗衰へて、臨濟・雲門・曹洞の三宗あるのみ。楊岐・黄龍の二派は、共に臨濟宗に屬せり。斯く、諸宗に復興の機を見たりと雖も、特に隆盛を見たるは祖師禪にして、禪家に出でし名僧の輩出屈指に堪へず。

此時期に於て、特に注意を拂ふべきは、宋儒の勃興なりとす。宋儒とは、佛教哲理を攝取せる新儒教の謂にして、その初を開けるものは、唐の李翺なりとす。唐の憲宗朝、一方に堂々として排佛の聲を擧げたる韓退之と表裏して、他方に佛老を加味せる新儒教を唱へたる李翺あり。韓の骨と李の肉と相依りて、下りて宋代に至り、周濂溪の太極無極說と張横渠の虛氣相即說とあり。周子の一元的無極說は、程明道の一氣說を經て、陸象山の絶對一心說となり。張子の二元的虛氣說は、程伊

川の理一萬殊說を經て、朱晦菴の理氣說となれり。是等の諸儒は、韓子を除くの外、悉く靜坐を通して佛教の根本義に接し、之を藥籠中のものとせる事が、斯の如き發展あらしめたるものにして、諸儒はいづれも當時の知名の禪師に接觸せしを見る。又、此時期に於て、注意せらるべきものは、五代に於ける軍政上の分裂も、又、遼宋二大强の南北對立も、佛教の發展に對して、大なる支障を爲さゞりし事是なり。即ち呉越王錢氏の錢唐(杭州)を中心とせる文化的施設は、天台宗にあつては山家・山外の教理的發展あらしめ、禪宗にあつては道潛・延壽等を中心として所謂五山あるの初を爲し、而して又閩越の王氏の保護によつて、東南福州に、雪峰一派の禪あり、南漢の劉氏の保護によつて、南方廣州に雲門派の禪ありし事は、五代の分裂も、佛教の開展を妨げざりし證なり。更に又、北方の遼は、南方の宋と相對峙して、軍政上の競爭と共に、文化方面に於ける激甚なる競爭の結果として、與・聖・道の三宗時代に於て、遠く隋唐時代の石經を續雕せる外に、宋版大藏經に對して有名なる契丹の大藏經を雕印せるが如きは、支那の文化史上に於て、重大なる意義を有するものなり。之と相前後して、高麗に大藏經の雕印ありし事も、亦支那文化の影響として、大に顧慮せらるべきものとす。

五、繼紹時代——南宋、至清末〔一一二〇—一九一〇〕

北宋の末葉、徽宗時代の排佛は、奇妙にもまた佛教史に一時期に劃し、從前の實行時代は猶そのまゝに繼紹せられしと雖も、北方に金民族勃興し、漢民族が南方に壓迫せらるゝに至つては、次第に民心の萎微と共に、佛教の不振を來さざるを得ず。南宋以後の隋唐佛教は、漢民族の居たる南方にのみ限らるゝの觀あり。三國時代の呉越を外にしては、見るべきものなく、而もその佛教たるや禪宗のみといふも不可なし。降りて元代に至れば、太祖・世祖はその廣大なる版圖に對する統治上、喇嘛教を以て國教の位置に置き、猶隋唐佛教を保護する事をも怠らざりしかば、禪宗の勢力猶前代の後を嗣ぐものあり。而

して臨濟宗に對して、正宗の稱を附せしを以て、天下滔々として臨濟宗を以て稱するの端を開き、之と對峙するものは、僅に曹洞宗あるのみ。他の教宗は勿論、禪の他三宗も、其跡を絶つに至り、是に至りて、佛教教學の復興すべき因緣なし。加ふるに新來の喇嘛教は國家の保護によつて、次第に勢力を占め來りて、從來の隋唐の佛教以外に、一道の流を爲し、其後南者の間に混交あらしむるの端を開けり。明代に至り、中葉以後、紫栢・雲棲・憨山・藕益の如き名僧あり。紫栢が教禪の和合を唱へ、雲棲が禪淨の一致を唱へ、憨山・藕益が儒佛の一致を唱へたるは、諸宗統一の傾向を知らしむるものあり。此風潮、清初に及びしが、清朝の佛教の主流は、また喇嘛教なりしかば、隋唐佛教の餘勢甚だ振はず、前に彭際淸・後に楊文會の如き居士によりて、僅に其命脈を維持せられて今日に及べり。

南宋以來の佛教の狀況斯の如きものありと雖も、眼を儒道二教に轉ずれば、六朝・隋・唐時代の沈替に反して、恰も佛教と其位置を變ぜるものあり。儒教にては、前述の如く南宋に來りては、伊川の後を受けたる朱子の理氣說、明道の後を受けたる陸子の一心說によつて、唯識宗の賴耶眞如說と起信論の一心眞如說の對立は、恰も儒教學者の教理と爲り終れるの觀あり。而して孟子以來一千三百年間の沈鬱が暴發して、猛烈に佛教を攻擊し、佛教は教理上正に致命傷を受けたるの觀あり。此時に當りて、金の李屏山は獨り排佛の然るべからざるを唱へたりと雖も、下つて明の王陽明の如き、解に於ても、行に於ても、殆ど禪宗と一致とも見るべきものにして、猶排佛の聲を絕たざりしに顧みれば、蓋、佛教の積弊はまた如何ともし難きものありしを證するものあり。最も佛教に同情あるべき王陽明にして、既に然りとせば、他の諸儒が擧りて排佛の擧に出でしも、素より其所といふべし。

況んや南宋時代に於て、北方の金地に於て王重陽によつて唱導せられ、馬丹陽・邱長春等によつて繼紹せられたる新道教全眞教あり。全眞教は三教調和を以て標榜すれども、其教理は佛教に取り、其實際は健全なる修禪により、漢民族に固有なる道教の形式に於て之を唱へしかば、天下靡然として之に風化せられたり。

隋唐時代に建設せられ、唐宋時代に實行せられたる佛教は、教學は儒教のものとなり、宗教は道教のものとなれる觀あり。且、佛教は遂に支那文明と根本的の融和を爲す能はず、飽く迄出家隱遁の形式を保持せるを以て、外來の弱點を脱する能はず。內に教學あり、宗教あるに至つては、當然衰微すべき運命となれり。斯くて現在の佛教は、多少に拘らず道教の分子を混交せざるなしといふも不可なし。これ民族教たる道教との融和に依り、民心を迎へんと要するものなるべく、是に至つて沙門不拜王者論ありし晋代の古を顧みる時は、到底同日にして談ずるを得ざるものあり。然れども最近に至り、泰西思想の浸漸に刺激せられて、各處に儒佛二教の復古運動鬱起しつゝあり、特に佛教界の運動頗る活潑なるを以て、希望は今後にありといふべし。

漢明求法說の研究

序言

支那の教學中に於て、佛教思想に類似し、直ちに調和し得べき性質を有するものは、いふまでもなく老莊の教である。老莊思想は、佛教の爲に道を開き、而して又佛教の刺激によつて宗教の形式内容を具ふるに至り、互に因果を爲しつゝ發達した。當初は黄老と浮屠とを並べ稱して、殆んど其間に判然たる區別を見なかつたらしいので、漢桓の時早くも老子浮屠説さへあつた程である。老子浮屠説は佛教を流布する基礎を爲したが、然し兩々發達するに至つて、老子と浮屠との間に前後優劣の問題を起し、常に兩教爭論の中心を爲した。大體からいへば、漢代にありては、兩者の間に判然たる區別を見るまでに至らず、同樣のものとして自他共に許したが、魏晋時代に至りては、淸談にあれ、格義にあれ、佛者は常に老莊思想に佛教を調和せしめんと苦心し、常に老莊の後に隨つたらしく見える。然し下りて南北朝となつては、佛教の發達が、老莊思想を凌駕するに至つたので、今度は位置を轉じて、經典製作にあれ、儀禮制度にあれ、道教徒の方より佛教に調和せんと試み、道士が常に佛者の後を追つた樣に見える。

以上は大體論で、兎も角道佛二教は、絶えず爭ひつゝ、常に因果錯綜の間に發達したものと見て不可なからうと思ふ。道教より提出せられた老子化胡説に對する必要上、佛教徒の間に、三聖化現説あらしめ、又開祖の先後優劣を爭つた餘波として、種々の佛教渡來説あらしめ、層々加上して、底止する所なき狀態を呈出した。佛教徒は、一方に於て三聖化現説を爲し、又佛教の起源及び渡來を一年にても早き年代に置き、以て老子化胡説より免れんとしたが、他方に於ては、淸談に於て、格義に於て、兩教思想の間に習合調和を試みた。「四十二章經」は、蓋し淸談格義時代の產物であらうか。この一篇は、漢明求法説を諸方面から解剖して、之が批評を試みたのである。成るべく簡潔にせんと希望したが、中には頗る煩はしい研究を要

する事もあるので、圖らず長々しいものとなつた。之が爲に、左の如く章節を分ちて、混雜を避ける事とした。

一、佛教東流に關する諸說
二、漢明求法說の變遷發達
三、漢明求法說の批評
四、牟子の「理惑論」は劉宋時代の作か
五、「四十二章經」の年代
（イ）總說、特に本經の原形體說につきて
（ロ）二種の「四十二章經」及び「五十二章經」
（ハ）「四十二章經」を初めて錄せる舊錄とは、蓋、支敏度錄か
六、白馬寺の名稱は西晉晩年以後か
七、結論

一、佛教東流に關する諸說

佛教の渡來を、對道教の關係から、一年にても早き時代に置かんが爲に、層々加上せる佛教者の諸說を、今日に於てこゝに列擧しても、何等史的價値はないが、順序上、その大體を見るのは、南北朝時代に於ける兩教關係を見るにつきて、幾分の便宜がある爲である。

（一）「列子」の仲尼篇に、商大宰嚭の問に對する孔子の答として、次の樣な文句がある。「孔子動レ容有レ閒曰、西方之人有二聖

者ニ焉。不レ治而不レ亂、不レ言而自信、不レ化而自行、蕩々乎民無ニ能名ニ焉。丘疑ニ其爲レ聖、弗レ知眞爲レ聖歟、眞不レ聖歟」。盧齋の口義にいふ、「此章似ニ當時已有ニ佛之學一、托ニ夫子之名ニ而尊レ之也。西方之人、出ニ於三皇五帝之上一、非レ佛而何。然則佛之書、入ニ於中國一、雖レ在ニ漢明帝之時一、而其說已傳ニ於天下ニ久矣」。盧齋すらも斯の意見である。況んや佛徒は、西方の聖者を以て、佛陀の事なりとし、孔子既に佛陀を知れる以上は、佛教の傳來が遠く春秋時代にありといふたのである。然しこは勿論假託の語で、之を支持すべき何等の史料もない。また佛者は、同じく「列子」の周穆王篇に、西方有ニ聖人一、名曰レ佛の語ありといふが、古本「列子」には、西極之國有ニ化人ニの語があるけれども、佛の字がないのである。

（二）隋費長房の「歷代三寶紀」第一に、阿育王塔が、周代に於て、早く既に眞丹の國城、江漢の左右、關隴の左右にあつたが、秦始皇の燒書の際に、育王の舍利塔も傳記も、悉く燒き亡ぼされたといひ、次に左の如き說を掲げて居る。

又始皇時、有ニ諸沙門釋利防等十八賢者一、賚レ經來化。始皇弗レ從、遂禁ニ利防等一。夜有ニ金剛丈六人一、來破レ獄出レ之。始皇驚怖、稽首謝焉。

始皇（前二四〇—二一〇）の時の佛教渡來說の記事は、これが最初であらう。費長房はその出處を出さぬが、唐法琳の「決對論」には、道安・朱士行等の經錄目にありとして、この傳說を載せてある。その後は、「朱士行錄」のものとして、佛者の常に繰り返す所であるが、之を支持すべき何等の根據もない。況んや周代の育王塔に於てをやである。始皇の時代の佛教傳來につきて、最近、始皇本紀の不得祠に注意する學者もある。不得を以て佛陀の音譯とするのである。

（三）北齊魏收の「魏書」釋老志の中に、漢の將軍霍去病（前一二四—一二一）が、休屠王祭天の金人を得た事に關して、「金人率長丈餘、不ニ祭祀一、但燒香禮拜而已。此則佛教流通之漸也」といつてあるが、こは佛者の說をそのまゝに記したものと見える。遡りて「史記」百十・「漢書」五十五を見るに、唯金人を得たといふのみにて、佛教に關しては、何等いふ所がない。その註釋中に於て、張晏は「佛徒祠ニ金人ニ也」といひ、師古は「金之佛像是也」といふてあるに過ぎぬ。之を佛像と解

釋するは銘々の隨意であるが、直に以て佛教流通の證據と斷言する事は出來ぬ。この金人につきて、最近佛像說が起つて居るが、猶多くの疑問が殘ると思ふ。

（四）同じく「魏書」に大宛に使せる張騫（前一二二）が、身毒國に浮屠の敎あるを聞いて、始めて之を傳へたというてあるが、これまた「史記」百二十三・「漢書」六十一に遡りて見るに、「身毒在㆓大夏東南㆒、可㆓數千里㆒、其俗土著、大與㆓大夏㆒同」といつてあるのみで、浮屠の事を出して居らぬ。註釋中に於て、李奇は「一名㆓天篤㆒、則浮屠胡也」といひ、師古は「即敬㆓佛道㆒者」といつてあるのである。「魏書」の記事は、前と同じく佛者の說を襲用したのであらう。

（五）南宋の宗炳は「明佛論」中に於て、伯益の「山海經」中の「天毒之國、偎人而愛」といつてあるのは、郭璞の傳によれば、天毒は天竺、偎は愛の義、即ち如來大悲の訓をいふのであるから、「山海經」時代の周秦に於て、早く既に佛教を知つて居たといつて居る。

（六）同じく「明佛論」の中に、東方朔が漢武（前一四〇—八七）に對へた劫燒說の中に、佛敎の傳來を豫想するといつて居る。劫燒の說といふは、梁「高僧傳」によれば、漢武が昆明池を穿てる時、底より黑灰を得て、之を東方朔に問うた所、朔は西域の人に問ふべしと答へたので、竺法蘭の至れる時、衆人之を問へば、これは世界の終盡の際に、劫火の洞燒せる灰であると答へたといふのを指すのである。これを以て、佛者は、東方朔が既に佛教に觸れて居たといふのである。

（七）同じく「明佛論」の中に、劉向の「列仙傳」の中に七十四人の佛者を列して居るといつてある。「歷代三寶紀」には、一歩を進めて、「哀平帝世（後一—五）、劉向自稱、余覽㆓典籍㆒、往々見㆑有㆓佛經㆒」といひ、爾後の佛徒は、これに基きて、劉向が書を天祿閣に讎する時に、往々佛經あるを見たといふ。少し遡りて梁僧祐の「出三藏記集」に、「子政所㆑覩、其文雖㆑沒、而顯宗所㆑夢、厥像猶存」とあるにて、梁代に於て既にこの說ありしを知らしめる。子政は秦始皇の字、顯宗は後漢明帝の諡號である。

以上の如く、佛教の傳來につきて、漢武の時、遡りて始皇の時、猶遡りて周代に、その起原を置くに至つたが、こはいづれも對道教より來れる不自然の說であつて、研究の立場よりすれば、多く顧慮するに足るものが少い。以上中に於て、唯信じ得べきものは、張騫が身毒の國名を傳へた事のみである。然し單に國名のみで、當時は猶未だ浮屠教のあるのを知らなかつたのである。

（八）然らば、信じ得べき佛教初傳の記事は、何であるかといふに、その最古のものは、三國時代の陳壽撰「三國志」卷三十の註の中に、魏略曰、西戎傳曰として、「魏略」の西戎傳を引いて、

昔漢哀帝元壽元年（前二）、博士弟子景盧、受三大月氏王使伊存、口二受浮屠經一、曰二復立（豆の誤ならん）一者、其人也。

といつてあるものであらう。「魏略」は魚豢の撰であるから、これが現存文書中の最古のものである。「魏書」は口受を口授に代へたのみで、これをこのまゝに引用してあるが、景盧を秦景憲と改め、その後の典籍は悉く「魏書」に從うて居る。明の使者中の博士弟子秦景といふのは、恐くはこの秦景憲の轉訛、寧ろこれを利用したのであらう。

（九）次に來るものは、南宋范曄撰「後漢書」の楚王英列傳中の記事である。英は明帝の異母弟で、明帝の太子たりし時より、殊に兩者の間に親密の交りがあつたが、晩年に至りて、黃老學を喜び、浮屠の齋戒祭祀を爲した。永平八年（後六五）縑を以て死罪を贖ひ得べしといふ詔が下れる際、黃縑白紈三十匹を奉りて、愆罪を贖はんと申し出た時、明帝は之に報いて、

楚王誦二黃老之微言一、尙二浮屠之仁祠一、潔齋三月、與レ神爲レ誓、何嫌何疑、當レ有二悔吝一。其還レ贖以助二伊蒲塞・桑門之盛饌一。

といつた。楚王英の老佛を信奉した事は、正史の記事たる以上、之を疑ふに及ばぬ。而してその記事の上より見るに、この時に初めて佛教の傳來せるものでない事を想像せしめる。普通に、明帝求法の使者の還つたのを、永平十年（六七）とするが、永平八年（六五）に於て楚の地に佛教のあつた以上は、明帝求法以前に之が起源を求めねばならぬ。東晉袁宏の「後漢紀」の明帝永平十三年の下に、佛教初傳說を出してあるが、これは永平八年の楚王英の上書に關していうてあるので、十三

年に初めて傳はつたといふのではない。「後漢書」は「後漢紀」を承けたものと思はれるが、明帝初傳說に對して、多くの信用を置かざりしと見え、西域傳天竺國の下に、「世傳」の語を加へて、簡略に天竺求法を述べて居るに過ぎぬ。「後漢紀」・「後漢書」の記事を「三國志」に併せ見る時は、佛教の起源が前漢末頃からであらうと推察せられる。而して之を傳へたものは、大月氏王使伊存なるものであつた。四十二章經記以來、月氏に求法したといふのは、こゝの大月氏王使といふ所から出て來たものだらうと思はれる。

前漢哀帝の時に佛教が初めて傳はれる事と、後漢明帝の時に楚王が之を信奉した事とは、敢て疑ふの要がないと思ふが、普通に傳へられる明帝求法說については、幾多の點に於て疑がある。これが疑はしいとすれば、最初の翻譯といはれる四十二章經についても、當然疑がかゝる事とならざるを得ぬ。

二、漢明求法說の變遷發達

漢明求法說の現存文書の最古のものは、恐くは西晉王浮の「化胡經」であらう。梁の僧祐の「出三藏記集」第十三に、康僧會が初めて吳に來れる時、吳主孫權が之に對して「吾聞漢明夢神號稱佛」云云と言つたとあるが、若し之を信じ得べしとせば、漢明夢佛の記事のあらはれた最初とすべきである。然し之が引用の梁代なるは、餘りに後れて居るし、且つ此時、孫權が康僧會に對して、初めて僧侶を見、佛教を聞いたと言つて居るのは、既に支謙の譯經の後の語として不相應である。從つて、その記事に多くの信用を置き難いので、之を計算中に加へぬ事とし、今は「化胡經」のを以て最初とする。之に次ぐは、後趙の王度の上奏文である。東晉袁宏の「後漢紀」之に次ぎ、劉宋范曄の「後漢書」之を襲用したが、是等はいづれも、天竺求法說で、如何にも古色を帶びて居る。四十二章經記に至りて、大月支求法となり、使者の名も具はり、且つ「四十二章

經」を寫せる事、及び寺を立てた事が明記せられ、後、牟子の「理惑論」に繼紹せられて求法說成立し、更に梁の「高僧傳」に至りて、法蘭の獨譯として、四十二章經以外の四經が現はれ、隋の「歷代三寶紀」に至りて、猶之に一經を加へて、普通の傳說が完成したのである。層々加上の順序が歷然として見られる。是等の加上說中に於て、いづこまでを信じ得べきかといふに、研究を重ねるに從つて、遺憾ながらも否定說を懷かざるを得ぬのである。

西晉王浮の「化胡經」は、周甄鸞の「笑道論」中に引用せられてある。そは、永平七年甲子歲、星晝西方に現はれし夜、明帝神人を夢み、傅毅の言によりて、胡王の太子成道して佛と號せるを知り、卽ち張騫等を遣はし、三十六國を經て舍衞に至れば、佛已に涅槃せる後に屬せるを以て、寫經六十萬五千言を寫して、永平十八年に至つて還つたといふのである。これは、道敎徒が、其の起源を佛敎よりも千百年以前に置かんとせる記事中に存するものであるが、蓋し佛敎者の說を引證したものに相違ない。然らば、當時の佛敎徒のは、天竺求法說にして、使者を張騫等とし、時日を永平七年往、同十八年還とし、寫經六十萬五千言といつたのである。「四十二章經」をいはぬのは、當時猶此經なかりしか又は普行せざりしを反證すると思はれる。使者を張騫とせるが如きは、最も能く求法說構案の失敗を表はすものである。

「化胡經」以前の佛敎記事は、前揭「魏略」と「後漢書」襄楷傳中の襄楷の上書とであるが、惜しい事には、共に明帝求法に言及してない。恐らくは、此頃には未だこの傳說がなかつたものであるまいか。「魏略」は、浮屠經を引いて、浮屠の略傳を擧げ、次で哀帝の時に大月氏王使伊存の浮屠經を口受せるを述べ、後に「浮屠所ㇾ載、與二中國老子經一相出入。蓋以爲老子西出ㇾ關過二西域一之二天竺一敎ㇾ胡」といつてある。襄楷の上書は、延熹九年（一六六）の事で、桓帝に對して、黃老浮屠の祠を立てながら、嗜慾を去らず、殺罰に過ぐるは、既にその道に乖くのである、比りに皇子を失ふは之に由るといふ諫言であるが、その中に「或言老子入二夷狄一爲二浮屠一」といふ文句を挿んで居る。襄楷當時の老子浮屠說が、三國時代に來りて老子化胡說となつて居るのは、重要なる轉化である。襄楷の上書はさし置き、「魏略」に哀帝時代の傳法說を擧げながら、明

帝求法說を擧げぬは、何故であらう。或は三國時代に於ては、明帝求法說がまだなかつたのではなからうか。

東晉袁宏の「後漢紀」には、明帝が天竺に使を遣はし、道法を問はしめ、使者の還つて後に、圖像せる事をいふに過ぎぬ。劉宋時代の「後漢書」は、之を承け繼ぐのみである。「四十二章經」につきては、また何等のいふ所がない。

後趙王石虎の時に、王度が上奏した文中に「漢明感レ夢、初傳ニ其道一」の語があるが、また「四十二章經」の事に言及して居らぬから、此經の有無を斷ずる事が出來ぬ。

東晉の道安は、その撰述せる目錄中に「此土衆經、出不ニ一時一、自ニ孝靈光和一（一七八―一八三）已來、迄ニ今晉康寧（寧康の誤）二年一（三七四）近ニ二百歲一」云云といつてあるとの事、「出三藏記集」五に出てある。これで見ると、道安は光和を以て譯經の初と爲した樣であるが、然し梁の「高僧傳」には、「道安錄」の「安世高以ニ漢桓帝建和二年、（一四八）至ニ靈帝建寧中一（一六八―一七一）二十餘年上、譯ニ出三十餘部一」といふ文句を引證して居る。されば道安は安世高以下のを認めたが、その前の「四十二章經」を認めなかつたのである。故に「出三藏記集」は「四十二章經」の下に註して、「安法師所撰錄、闕ニ此經一」といつてある。

「四十二章經記」は、勿論「四十二章經」ありての後のものであらうから、その年代は「四十二章經」の年代によりて定まつて來るのである。「四十二章經」の年代考は、その條下に讓り、こゝに結論だけを擧げると、三國至東晉のものであらうかと思ふ。隨つて「經記」は東晉年代のものであらうか。これは使者を張騫・羽林中郞將秦景・博士弟子王遵等の十二人とし求法地を大月支とし、初めて寫經四十二章及び立寺をいつて居る。使者の張騫は、「化胡經」以來の轍を襲うたもの、秦景は「魏略」に傳へてある哀帝の時の博士弟子景盧の轉訛であらうが、博士弟子は次の王遵に加へて、これには羽林中郞將を冠せてある。求法地の大月支は、景盧に浮屠經を口受せる大月氏王使より來たものであらう。これには立寺とのみあつて、まだ白馬の稱が加へられて居ないが、東晉時代に白馬寺のあつた事は、明了である。「經記」のこの記事は、漢明傳法の根本

形式で、この基礎の上に、層々加上して、普通に傳ふるが如きものとなつたのであらう。
「經記」を殆どそのまゝに承けたものは、牟子の「理惑論」である。これは南北朝時代の初期のものであらう。異るのは、使者の數を十八人とし、起寺の外に作像をいへる事である。

梁の「出三藏記集」は、簡略してあるけれど、またそのまゝを承けて居る。「三藏記集」に來りて新に加はつたのは、沙門竺摩騰の名である。

梁慧皎の「高僧傳」に來りては、重要なる變化を爲して居る。(一)張騫の時代錯誤たるに氣付きて、之を郎中蔡愔と訂正し、王遵を除いて博士弟子秦景と爲せるは、正しく「魏略」の景盧の面影を止める。(二)竺摩騰を攝摩騰とし、猶竺法蘭が間行して後を追うて來たとして居る。(三)摩騰の寂後法蘭一人にて、「十地斷結」・「法海藏」・「佛本生」・「佛本行」の四經を譯した事を傳へて居る。是に至りて、漢明求法說は具備した。而して「高僧傳」が、「經記」以來の大月支を改めて、天竺求法と爲せるは、正史「後漢書」の轍を踏んだのである。

「魏書」の記事は、梁の「高僧傳」と、大體同じであるが、唯寺を以て白馬寺と明記し、その理由を白馬負經の爲としてゐるのが目につく。

「漢法本內傳」の記事は、頗る簡略であるが、特に目につくのは、明帝の夢を永平三年(六〇)としてある事である。「化胡經」には七年夢としてあつたが、其後「高僧傳」が永平中といへるのみ。いづれも年月をいはなかつたが、是に至つて三年說が出た。然し夢の年があるのみで、使せる年も還れる年もない。

隋の「歷代三寶紀」は、七年夢・十年還とし、使者を秦景・王遵等十四人とし、別の所に蔡愔を出し、法蘭譯の四經の外に、猶「二百六十卷合異」なるものを新に揭げ、他は「高僧傳」の記事を承けて居る。

唐の「內典錄」は「歷代三寶紀」のまゝであるが、唯攝摩を迦攝摩騰とし、この時の造寺を白馬等の十寺としてある。「譯

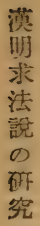
經圖紀」もまたそうであるが、唯年代の點に於て、「法本內傳」と「歷代三寶紀」とを合せて、三年夢・七年使・十年還としてあるのが異る。「開元錄」も、同じく大體上「高僧傳」以來の轍を襲へるのみ、新に加ふる所がない。

されば、漢明求法の說は、「化胡經」に始まり、「經記」に於て根本形式を取り、「牟子」を歷て、梁「高僧傳」に至りて完成したのである。その他のものに於て、多少の相違を見るが、大體の形式の上に於て、變りはない。以上の諸書の記事を圖に示して見る。

（書名）	（帝名）	（年代）	（使者）	（求法地）
西晉王浮 化胡經	漢明帝	永平七年夢 同十八年還	張騫等	舍衛
四十二章經記	孝明皇帝		張騫 羽林中郎將秦景 博士弟子王遵等十二人	大月支
東晉袁宏 後漢紀	明帝	永平八年の條下		天竺
南宋范曄 後漢書	明帝			天竺
牟子理惑論	孝明皇帝		張騫 羽林郎中秦景 博士弟士王遵等十八人	大月支
梁出三藏記集	孝明帝		張騫 羽林中郎將秦景	月支
梁高僧傳	明皇帝	永平中	郎中蔡愔 博士弟士秦景等	天竺
北齊魏收 魏書	明帝		郎中蔡愔 博士弟子秦景等	天竺
漢法本內傳	明帝	永平三年夢 或十三年夢	蔡愔	天竺
隋歷代三寶紀	孝明帝	七年夢 十年還	（蔡愔） 羽林中郎秦景 博士弟子王遵等十四人	月支
唐內典錄	孝明帝	七年夢 十年還	（蔡愔） 羽林中郎秦景 博士王遵等十四人	月支
唐譯經圖紀	孝明皇帝	三年夢 七年使 十年還	郎中蔡愔 中郎將秦景 博士王遵等十八人	印度
唐開元錄	明帝	七年夢	郎中蔡愔 郎將秦景 博士弟子王遵等十八人	大月支

（僧名）	（事蹟一）	（事蹟二）
	寫取佛經六十萬五千言	
	寫經四十二章 起立塔寺	
	天竺問道術 中國圖像	
	天竺問道法 中國圖像	
	寫經四十二章 起寺 壁畫 作像	
竺摩騰	譯寫四十二章經	
攝摩騰 竺法蘭	共譯四十二章經 二千餘言 立寺 得畫釋迦倚像 明帝畫像	法蘭後譯 佛本行經 十地斷結經 法海藏經 佛本生經
攝摩騰 竺法蘭	得佛經四十二章及浮屠遺範 立白馬寺 得釋迦立像 明帝圖像	
迦攝摩騰 竺法蘭	譯四十二章經 立寺 畫壁 獲像 中國圖佛立像	永平十四年 佛道捔法
攝摩騰 竺法蘭	譯四十二章經 立白馬寺 獲畫像 圖釋迦像	法蘭後譯 永平十一年佛本行經 永平十三年十地斷結經海藏經佛木生經二百六十卷合異
迦攝摩騰 竺法蘭	共譯四十二章經 立白馬寺等 十寺 寫像	法蘭後譯 佛本行經 十地斷結經 法海藏經 佛本生經 二百六十戒合異
迦葉摩騰 竺法蘭	譯四十二章經 造白馬寺 畫釋迦像	法蘭永平十一年至十三年 同同同同同
同 同	出四十二章經 立白馬寺 獲像	法蘭後譯 佛本行經 十地斷結經 法海藏經 佛本生經

是等記事の間には、次の如き系統があらうと思ふ。

化胡經
經紀—牟子
出三藏紀—三寶紀—內典錄—圖紀
高僧傳—開元錄
後漢紀—後漢書—魏書—內傳

是等諸書の外にも、「洛陽伽藍記」の如き、「呉書」の如きものがあるけれども、主要なるものは前掲中に盡きると思ふ。

三、漢明求法說の批評

是等諸書の記事を對照して、吾人は如何にもその異說の多き、到底拾收すべからざる底のものであるに驚くのである。先づその年代の上より見るに、或は永平七年夢・十八年還とし、或は三年夢、又は十三年夢とし、或は七年夢・十年還とし、或は三年夢・七年使・十年還とし、或は又「歷代三寶紀」に引かれた所によれば、梁の「陶隱居年歷」には、十一年夢使としてあるといふ。

又使者についても、或は張騫等とし、或はこれに秦景・王遵等を加へて十二人とし、或は張騫に代ふるに蔡愔を以てして、使者の數を十四人とし、或は十八人として居る。この中張騫は前漢武帝の時に西域に使せる人、秦景は前漢末に大月氏王使伊存より浮屠經を口授せられた人、共に時代が間違つて居る。また明帝の夢を判ぜる傅毅は、章帝の時に初めて召された人との事である。武帝の時は、武力の西域に伸張せる事、前古未曾有で、隨つて西域との間の交通が頻繁であつたが、前漢の末年から、西域との交通殆んど絕え、永平十六年に至りてまた回復したのである。七年に使者を遣つた事は、あり得べき事であらうか。「佛祖通載」第六に、元和元年（八四）、徐州刺史王景が、金人論を上りて、先帝致佛の功を頌美せるをいひ、「續漢書」と附記して居るけれど、「漢書」中に此記事はない。

さて又月支國にて寫し來れりといふ「四十二章經」は、「經記」にも、「牟子」にも、「高僧傳」・「出三藏記」・「三寶紀」にも、悉く蘭臺[illegible]石室閣内に緘置して、長く世に出でざりしとせられて居る。これ此經が後漢時代に於て世に現はれざりし事を語るものであつて、緘置といふ事は、道安が「大十二門經序」に於て、「嘉禾七年（二三八）、在建鄴周司隷舍寫、緘在篋匱、

向二百年矣、冥然不レ行、無二聞レ名者一」といふのを、そのまゝに「四十二章經」に轉用して來たらしく思はれる。

斯の如くにして、明帝の求法には、年代の上に於て、使者の上に於て、また「四十二章經」の石室緘置に於て、疑問が起る。況んやこの大事件を「後漢書」にては「世傳」として天竺國の下に附記する事に於て、益々疑問を深からしめるのである。明帝の求法を疑はゞ、勿論「四十二章經」に對しても疑はねばならぬのである。

前掲書中に於て、研究すべきは「化胡經」と、年代不明の「經記」・「牟子」の三者である。「化胡經」の記事は、前掲の如く、道教徒が道教の起源を佛教傳來の遙か以前に置かんとせる記事中に存する所から推すに、蓋し佛教徒が佛教の起源を道教以前に置かんとせる努力が、漢明求法の傳說の由來と見える。然るに使者を張騫とせる事は、既に時代錯誤である。又十八年に遲れるといふ事は、これよりも十年以前に於て、既に楚王英が浮屠の仁祠を崇べりといふ事實に抵觸する。況んや寫經六十萬五千言といふが如きは、最初の譯經といはれる「四十二章經」に一致せず、却つて當時猶「四十二章經」の成立せざりしかを想はしめる。

「經記」は「四十二章經」ありて後のものなれば、「四十二章經」が、後代の作たるに於ては、この記事を以て漢明求法を證明する譯に行かぬ。「後漢紀」や「後漢書」の記事は、餘りに簡略であつて、「化胡經」のものとその効果に於て變りはない。斯くて最も重んずべきは、牟子の「理惑論」となる。牟子は一般に後漢時代の人と信ぜられて居るが、これを後漢のものとすれば、「經記」は當然その以前となり、隨つて「四十二章經」が後漢時代のものとなるけれど、果して牟子の「理惑論」は後漢のものであらうか。近頃之を西晉時のものとする說もあるが、それは單なる想像である。もつと進んで研究して見ねばならぬ。

そこで予は、先づ牟子の「理惑論」を研究し、次に「四十二章經」を檢査し、猶之に附隨して白馬寺を調査して見る事とした。是等の研究によりて、此傳說の價値は定まるものと思ふ。梁代になつて新に加はれる法蘭譯の四經の如きは、問題と

するに及ばぬ。泰西の學者にも、綿密なる研究によりて、佛教初傳の傳説を否定して居る人がある。そは牟子より出發し、これを後漢時代のものとするので、延いて「化胡經」を以て、「經記」を承けたものとし、「四十二章經」を以て、後漢時代のものとはするが、明帝時代のものとせぬのである。これは牟子を後漢のものとする所から來たのであるが、若し牟子の年代が變る時は、頗る異る結論を來さねばならぬと思ふ。

四、牟子の「理惑論」は劉宋時代の作か

佛教の初傳に關して、是非共考察せねばならぬものは、牟子の「理惑論」である。牟子とは何人であらう。「弘明集」の中に「理惑論」の序なるものがある。之を見ると、牟子は經傳諸子を修め、兵法神仙の書をも讀める學者であつたが、漢の靈帝の崩後、母を奉じて世亂を交趾に避け、二十六歳蒼梧に歸つて妻を娶り、太守の登用せんとするに應ぜず、太守の推擧によつて荊州に使せんとしたが、會々交州州牧の辟があつて、また起たず。時に牧の弟である豫章の太守が、中郎將笮融の爲に殺されたので、牧は騎都尉劉彥を遣はして、之を討たんとしたけれど、外界の疑を恐れて、兵を進むるを得ず。乃ち牟子の文武兼備の才を利用して零陵桂陽の途を假らうとした。牟子之に應ぜんとしたが、母の喪に會して、遂に行くを得なかつた。そこでかゝる亂世は自己を顯はす時でないとて、志を佛道に傾け、兼ねて老子・五經を研めて居たが、世俗の徒より五經に背いて異道に向ふといふ非難を受けたので、爭ふは道にあらず、されどもまた默する事も出來ぬといふ所から、聖賢の言を引いて、辯解したものが、この「理惑論」であり、牟子曾て神仙・辟穀・長生の術を學ぶものに對して、五經を以て難じた所、道家等士敢て對ふる事が出來なかつたといふのが、この序の記事である。織り込まれた歷史が、如何にも明細で、之に對して疑問を挿む餘地がたい程までに、事實的である。これによつて古來後漢末に牟子といふ學者のあつた事を疑ふものがない。

然し之について論ずべき事が澤多ある。

その母を奉じて交州に世亂を避けたのが、靈帝の崩後とせられてあるが、假りに之を崩去の年（一九〇）とし、妻を娶つた二十六歲をその翌年とし、其後志を得ざるが爲に、退いて學んだ年月を極めて短かく見て、年三十にして此著ありとせば、究もその撰述を興平二年（一九五）とする說に合する。さて西曆一九五の交に、交州及び蒼梧の地に於て、僅に年三十歲の牟子に、この書にあらはれて居る樣な、三敎に關する豐富な智識が果してあり得ただらうか。西曆一九五年頃は、支那佛敎の黎明期である。この黎明期に、交州や蒼梧の地方に佛敎があつたといふ何等の證確も無い。而も牟子にあらはれて居る佛敎は、相當の進步を示して居る。その內容より見るに、漢末にあらざるのみならず、まだ〳〵遙に下るものとせざるを得ぬ。

先づ、その內容を一應檢査して見る。

(1)(2)(3)の三條には、佛を說いてある。その中、(1)條には、四月八日生、四月八日出家、二月十五日涅槃。十七納妃、十九出家の事をいひ、車匿・揵陟の名を擧げ、二百五十戒の目を載せ、而して威儀進止の法に於て儒佛を調和せしめ、方外講誦の上に於て道佛を調和せしめて居る。

(3)(4)の二條には、道を說いて居る。道を定義して「導也、導レ人致二於無爲一」といふのは、老子的で、孔子の五常を以て、大道の作用といへるは、儒佛調和の意を含ましめたものである。

(9)(10)(11)(15)の四條は、儒敎徒によりて加へられた、佛敎の出家廢倫問題に對する辯解である。(9)(10)二條に於て、不孝の非難に對して、泰伯の祝髮文身、伯姬の蹈火高行、許巢の栖木、夷齊の餓死を引證し、又(15)條に於て、須太拏太子の不仁不孝の非難に對する辯解を爲し、(11)條に於て「堯舜周孔は世事を修むるなり、佛老は無爲の志なり」といふは、道佛二敎を一致せしめ、且つ三敎を調和せしめたるものである。

(12)(13)の二條は、同じく儒敎によりて加へられた、不滅問題の非難に對する辯解で、更生の事をいひ、鬼神の事を論じて居

る。

(14)(34)の二條は、夷夏問題で、中夏のものが夷狄の道に從ふは、然るべからずといへるに對する答である。中に於て、佛を學ぶも、堯舜周孔の道を捨つるに非ずといへる所に、儒佛調和の意がある。

(16)は、社會問題である。佛教々界の墮落を論じて、今の沙門は酒漿を好み、妻子を蓄へ、賤を取り貴を賣り、專ら詐紿を行ふといふの非難を加へて居る。

(7)(20)(25)(26)(27)の五條は、儒佛關係の問答で、(7)に於て、七經中に佛を言はざるは如何といふ問に對して、五經に缺ありといひ、また(20)(27)に於て、經傳のみに從事するを下士といへるは、儒教を以て佛道の下位に置くものである。又(25)條に於て、五經を五味とし、佛道を五穀として、道佛を以て儒教以上の同位に置き、猶一歩を進めて、見る事博きは佛教によるといつてあるのは、佛教を以て獨り儒教の上のみならず、道教の上に置くものである。跋文に於て、一篇三十七條は、佛の三十七品、老の三十七篇に擬せるものといふ中にも、老佛一致の跡を見るのである。

以上を綜合して、次の推繹を爲す事が出來る。

一、本論の佛傳には、吳譯「瑞應本起經」及び吳譯「六度集經」を豫想して居る。四月八日生、十七納妃、十九出家說は、以上二經の外に、「修行本起經」・「因果經」の二經があるけれど、「修行本起經」は白馬の名を竇特とし、「因果經」は二月八日生として居る。

二、儒教徒によりて加へられた、沙門問題、神滅問題の盛になつたのは、東晉末、廬山慧遠頃よりで、孫綽の「喩道論」の中に、不孝の非難に對して、泰伯の文身祝髮、夷齊の餓死、伯夷の忘生を引證して辯護し、且つ道を定義して「導物者也」といひ、また「周孔卽佛、佛卽周孔」といひて、儒佛兩教を調和してある。儒佛調和、及び三教調和は、劉宋時代

三、夷夏論は、蓋し後趙石虎の時に、王度が佛を以て夷神といへるに初り、下りて劉宋時代に至りて、蔡謨が夏夷の區別より排佛し、殊に道士顧歡が「夷夏論」を出すに至りて、頗る教界を動搖せしめたのであつた。この論の夷夏論難は、顧歡の非難ありて後のものと思はれる。

四、(16)條の沙門の不行跡は、蓋し後趙の佛圖澄時代以後に現はれたるもので、佛教普及の餘波である。早く既に西晉惠帝の時に來れる耆域が、僧服の華麗なるを誹り、下りて東晉の道安に、僧尼規範法門淸式二十四條ありしは、その墮落を反證して居る。されど、沙門が妻子を蓄ふるに至つたのは、事情あつて羅什に妻子ありて以後の事であらう。佛圖澄・道安・羅什時代以後に於てこそ、初めてこの論にある如き弊害あるまでに至つたが、その以前に於ては有り得べきでない。

五、(21)條に佛教の初傳をいふは、「四十二章經」を豫想し、跋に、惑者が謹んで五戒を受けんといへるは、吳の康僧會の時に成れる五戒を豫想し、(15)條に須太拏太子を引くは、吳代の「六度集經」を豫想し、(5)條に、惑者が僕嘗て于闐國に遊ぶといへるは、魏の朱士行が于闐に遊べる後なるを推せしめる。

是等の諸點より見る時は、三國時代以後は勿論の事、下りて東晉の晩年より劉宋時代に至らざれば、この論が有り得ない事となる。蓋し牟子は假託の人で、佛者が此名に託し、自問自答によりて、佛教に對する諸難を會通したものであらう。「牟子」の目の、初めて見えて居るのは、宋明帝が泰始中（四六五――四七一）中書侍郎陸澄に勅して撰せしめた「法論」なるものである。「出三藏記集」中に、その目錄が載せられてある。その十六帙に收められたる論文は、皆道安・支道林以後のもので、例外は、唯二つしかない。一は吳康僧會の序、二はこの牟子で、牟子の下に註して、「一云蒼梧太守牟子博傳」といつてある。而して「出三藏記集」の著者僧祐は、法論目錄の序に於て、佛者ならざる牟子を收めたのは、漢明の傳法を持載せるが爲といつて居る。牟子が、宋明帝の時に初めて世に現はれた事は、晉末宋初のものであるといふ想像を助けるのであつて、之を羅什の寂年（四一三）より、泰始末年（四七一）に亘る五十八年間に置いたなら、大過がないだらうと思ふ。作者に僞

道は勿論、史傳にも、仙にも通じた佛教者で、廬山の感化を受けた、周續之・雷次宗、就中宗炳の如き三教一致の思想を有せるものと察せられる。

以上は大體論であるが、予は猶一歩を進めて、一層多く時代を規定し、出來得べくんば作者をも推定したい。之に對して頗る有力な手がかりとなるものは、道士顧歡の「夷夏論」に對せる冶（又治）城寺慧（又惠）通の「駁顧道士夷夏論」に、「理惑論」そのまゝの語句が、七ケ所まで存することである。「夷夏論」の趣旨は、「道佛二教の道は符合するも、俗は天竺す、中國の性を以て西戎の法に從ふべきにあらず」といふにあつた。論の成れる年時に、泰始三年說と永明九年說との二說あり。この論に對する批評は、實に囂々たるものがあつた。是等の駁論は、悉く「弘明集」第七の中に保存せられてある。中に於て、冶城寺（慧）通の駁論は、「續藏經」にて僅に一枚半に足らぬ短文たるに拘はらず、左の七ケ所が牟子の「理惑論」と、語々同じい。

一、昔公明儀、爲牛彈清角之操、伏食如故。非牛不聞、不合其耳也。轉爲蚊虻孤犢之聲、於是奮耳掉尾、蹀躞而聽之。——「理惑論」第二十六條。唯圏點を附せる文字が、蚊・虻・鳴・即・(省)となれるだけである。

二、昔松栢在高、遇風則飛、細石在谷、逢流則轉、唯泰山不爲飄風所動、磐石不爲疾流所廻。是以梅李見霜而落葉、松栢逢寒不凋矣。——第三十五條。唯、谷が溪となり、逢流が得流となり、所廻が移となり、是以の二字なく、見霜が遇霜となり、松栢云云が唯松栢之難凋矣となれるだけである。

三、顏回見東野畢之馭、測其將敗、子貢觀邾魯之風、審其必亡。——第三十四條。たゞ顏回が顏淵となり、その次に乘馭之日を加へ、風が會となり、審其必亡が卒其所以喪となれるだけである。

四、指南爲北、自謂不惑、指西爲東、自謂不蒙。——第三十六條。唯蒙が曚となつて居るだけである。

五、僕聞老氏有五味之饋、而無絕糧之術矣、是以理

第三十條に、吾觀二老氏上下之篇一、聞下其禁二五味一之戒上、未レ觀二其絕穀之語一とあり、第三十六條に、蟬之不レ食、君子不レ貴、蛙蟒穴藏、聖人不　重とあり、第三十一條に、且堯舜周孔、各不レ能二百載一とあり。少しく文字の異る所があるけれども、先づ全同と見てよい。

六、故舜有二蒼梧之墳一、禹有二會稽之陵一、周公有二改葬之篇一、仲尼有二兩楹之夢一、曾參有二啓足之辭一、顏回有二不幸之嘆一　第三十七條に、墳が山となり、顏回有不幸之嘆が顏淵有不幸短命之記となり、且つ伯夷叔齊・文王武王・伯魚・子路・伯牛等の多くの例を加へてあるけれども、前掲の文はそのまゝに承け繼がれてある。

七、昔者有レ人、未レ見二麒麟一、問二嘗見者一曰、麟何類乎、答云、麟如レ麟也。問者曰、若嘗見レ麟則不レ問也、而云二麟如一レ麟何耶。答云麟麏身牛尾鹿蹄馬背。問者乃曉然而悟——第十八條。唯、者・有・麒・曰・也の五字なく、答云が見者曰となり、何耶が寧可レ解哉となり、乃曉然而悟が霍解となりて居るだけである。

若し文句の改造せられたるもの、意味の同じきものを擧げれば、以上に限らぬ。

是等文々句々に至るまでの同一は、偶然の一致によつて起り得べきではない。然らば、惠通が牟子を襲用せりや、或は又之に反して、牟子が慧通を借用せりやの問題となる。こゝに慧通なる人の性行を知るの必要がある。

梁の「高僧傳」七に據れば、宋京師治（又冶）城寺慧通には、「駁夷夏論」・「顯證論」・「法性論」及び「爻象記」の著があり、東海徐湛之・陳郡袁粲の師にして且つ友であつた。曾て袁粲が「遠顏論」を作りて之を示すや、之に對して難詰往反したといふ。以て佛教のみならず、老易の學者たりしを知るに足る。「宋書」に、沙門通公は袁粲の假託の名なりといひ、「通載」は、そのまゝに之を信じて居るが、それは勿論誤りで、慧通といふ實在の人があつて、實に袁粲の師にてもあり、又友にてもあつたのである。

泰始年間「法論」中に收められて世に現はれた「牟子」と、泰始三年に成れる「夷夏論」に對する「駁夷夏論」との間の

此の一章を如何に說明すべきであらうか。慧通の如き學者が、「牟子」を剽竊したりとは考へられぬ。さりとて、宋の慧通の論を、後漢の「牟子」が假り來たといふべからざるは、勿論である。是に至りて「理惑論」を以て、慧通自身の作と考ふる以外に出づる途はないと思ふ。慧通以外の人が、慧通の文言をそのまゝ剽竊して、之を漢代の「牟子」中に置くは、やがて慧通を以て、剽竊者に擬するものである。慧通の目前に於て、如何に法の爲なりといへ、斯る事を爲し得べきでない。考へ得らるゝ唯一の道は、慧通が彼の駁論を爲しても猶滿足せず、その護法の精神は、遂に「理惑論」といふ一層整頓せるものを造り、之を遠き漢末牟子の作といつて、自說を確立せしめる基礎としたと考ふる事である。斯く見て來る時は、牟子の年代も作者も問題となり、その內容の上に何等の疑義がなくなつて來る。袁粲が沙門通公に託して駁したといふのは、却つて慧通が處士牟子に託して其意を述べた事の轉訛かも知れぬ。

斯くて牟子が劉宋時代のものであるならば、その中の佛教初傳說は「經記」を承けたもので、之を以て最後の史料とする事は出來ぬのである。

五、「四十二章經」の年代

（イ）總說——特に本經原形體につきて

「四十二章經」につきては、鈴木宗忠學士が、「哲學雜誌」第二百六十・九・七〇・七一・七三の四號に亘りて、曾て精密なる研究を發表せられて居る。幾多の點に於て發明せしめる所があり、又如何にやと思はれる點もある。中に於て、左の二點は、この論文に取りて重要なる關係を有するから、殊に之を看過する事は出來ぬ。

一、「道安目錄」を以て最初の經錄とせる事、——道安以前に於て、少くも聶道眞のと支敏度のとの二種のあつた事は、疑

たいのである。舊錄といふ語は、道安の用ひたものを、そのまゝに「出三藏記集」に襲用したものらしい。然らば、舊錄に「四十二章經」を載せてあつたのだが、道安は之を譯經と認めなかつたのである。これについては舊錄の研究の下に讓る。

二、「四十二章經」の二本の外の原形體について——この經に、原形體のあつた事については同感である。然し氏はその理由を襄楷の上書中の文句と、「四十二章經」との對比に求めて、後漢時代の、襄楷の上書中に引證せられたのは、原形體の「四十二章經」であると推定して居るが、然し、上書中の引證は「四十二章經」から來たものでないと思ふ。

現存「四十二章經」には、大體二種の本がある。一は高麗本で、二は現行する宋の守遂本である。守遂本には、新に

靈覺卽菩提（第十九章）

識自心源、達佛深理、悟無爲法、內無所得、外無所求、心不繫道、亦不結業、無念無作、非修非證、不歷諸位、而自崇最、名之曰道（第二章）

吾法念無念念、行無行行、言無言言、修無修修、會者近爾、迷者遠乎、言語道斷、非物所拘、差之毫釐、失之須臾（第十八章）

既發菩提心、無修無證難（第三十六章）

飯千億三世諸佛、不如飯一無念無住無修無證之者。（第十一章）

の如き、禪家の口吻を交へて居るが、この禪的の文句は、麗本の「四十二章經」中にないのである。麗本中に存する本經にも、

飯千億、不如一佛學、願求佛欲濟衆生也。（第十一章）

生菩薩家難、既生菩薩家、以心信三尊、值佛世難（第三十六章）

といふが如き、多少大乘的のものがあるけれど、全編に貫通する思想は、離欲寂靜を以て究竟の理想とし、四諦の教理に順

うて、出家行道するにある。從つて愛欲を戒める事最も嚴格にして、之を斷ぜんが爲に、無我・無常・十善十惡を說き、自悔・信願・慈施・忿戒・忍辱・精進・中道に及べるは、宛然小乘佛教である。その取材は、小乘經典の範圍に止まるが、必ずしも引合的のものではない。或は見たものから、或は聞いたものから、其要を撮りて、支那一流の簡潔な行文に訴へたもので、蓋し老莊思想に熟せるものゝ手に成つたに相違ない。無爲といひ、守眞といひ、奉道といひ、爲道といへるが如きは、老子的の語である。その佛教的術語たる二百五十戒の如き、阿羅漢・阿那含・斯陀含・須陀洹の如き、辟支佛の如き、菩提の如き、「出三藏記集」第一に掲ぐる前後出經異記の表を參酌し來る時は、最古の翻譯とはいへぬ。

「歷代三寶紀」に、舊錄云として「本是外國經抄、元出大部、撮要引俗、似此孝經一十八章」といふのは、翻譯でない事を語るものである。翻譯でないとせば、何時代に如何なる人の手に成つたものであらうか。蓋し、老莊思想に熟し、文筆に長じ、大乘經典に觸れたものでなければ、之を成すを得べきでない。之を後にしては、格義の祖といふべき東晋の竺潛・支遁の如き人、之を前にしては、支那思想と佛教思想との調和を圖れる吳の支謙の如き人にして、初めて之を能くし得べきである。

然らば、桓帝の時に上書せる襄楷の文を如何に解釋すべきかといふ問題が、こゝに必要となつて來る。上書文の文句とは、左の如きものである。

浮屠不三宿桑下、不欲久生恩愛、精之至也。

天神遺以好女、浮屠曰、此但革囊盛血、遂不眄之。其守一如此、乃能成道。

鈴木學士は、前者と「四十二章經」麗本第三章の

佛言、除鬚髮爲沙門、受道法、去世資財、乞求取足、日中一食、樹下一宿。愼不再矣。使人愚蔽者、愛與欲也。

との間に、密接の關係あり。また後者は、第二十五章の

天神獻二玉女於佛一、欲下以試二佛意一觀上佛道。佛言、革囊衆穢、爾來何爲、以可レ欺レ俗、難レ動二六通一、去、吾不レ用レ爾

と、その內容全く一致する。これ桓帝の時に、現存「四十二章經」に類似し、若しくは其基礎たるべきものが存在し、已に教育ある範圍に多少行はれた所から、襄楷が之を引證したのである。之を名けて「四十二章經」の原形體といふべきであると論じてある。如何にも道理と思はれ、取り分けて、後者を以て「四十二章經」の文句より來れるに相違ないといふのは、多くの學者の首肯する所であらう。

然し、前者は頭陀行の要件である。戒律中にも規定せられて居るし、實際生活上佛教徒の何人にも周知せられて居る事であるから、殊に之を「四十二章經」の引證としなくてもよからう。また後者は、釋尊の降魔に關せるものである。佛教の開祖たる釋尊に對する知識は、「四十二章經」を待たなくても、後漢時代の「修行本起」・「中本起」、呉時代の「瑞應本起」等によつて、佛教を知る何人にもあつたものであらうと思ふ。玉女の事は、佛傳のどれにもあるが、「四十二章經」の文句は、蓋し呉支謙譯の「瑞應本起經」に極めて能く一致する。曰く

魔王不レ聽、召二三玉女一、……使三行壞二菩薩意一……三女復白曰、仁德至重、諸天所レ敬、應レ有二供養一、故天獻レ我……菩薩答曰……汝輩亂二人正意一、非二清淨種一、革囊盛レ屎而來、何爲、去吾不レ用レ汝。

予は「四十二章經」の彼一節と、「瑞應本起」の此一節との間に、必ずや連絡あり、また間接に襄楷の上書文にも連絡を有するものであらう。卽ち上書文も「四十二章經」も、共に佛傳「瑞應本起」から來たもの、上書文は降魔の意を取つたに過ぎぬものと思ふ。

斯く考ふる時は、必ずしも「四十二章經」の原形體から來たものとするを要せぬ。むしろ麗本「四十二章經」の成立が呉支謙の後であると見れば、解釋がつく。之を呉以後とするのは、この材料だけでは勿論言はれない。それは他の方面からの研究に待たねばならぬ。

（ロ）二種の「四十二章經」及び「五十二章經」

現存最古の目錄たる梁僧祐の「出三藏記集」（西暦五一八以前の作。費長房は齊建武中の作として居る）第二新集經論錄、第一の劈頭に、四十二章經一卷を掲げ、之に註して「舊錄云㆓孝明皇帝四十二章㆒、安法師所㆑撰錄、闕㆓此經㆒」といつて居る。又條新撰目錄闕經四百六十部中の四百六番目に、五十二章經一卷なるものを掲げ、之に註して「舊錄所㆑載、別有㆓孝明四十二章㆒」といつて居る。「五十二章經」の成立時代は不明であるが、順序の上から見れば、頗る後のもので、南北朝時代の宋朝頃のものと推定してよい樣である。此經につきて、多く注意した人はない樣であるが、「四十二章經」研究に對する傍系の材料として、頗る有力なものである。斯くて、僧祐は「四十二章」・「五十二章」の二經を舊錄中より取り來つて、これを自己の新撰目錄中に掲げた。而して「四十二章經」の下には、「其經今傳㆓於世㆒」といひ、「五十二章經」につきては、其前に「未㆑見㆓經文㆒者」としてあるから、僧祐の時代には「四十二章經」はあつたが、「五十二章經」は唯舊錄にその目を止むるに過ぎなかつたのである。

さて、道安の目錄に載つて居らぬ「四十二章經」を、初めて掲げた舊錄なるものは何であらう。僧祐が用ひた目錄の名稱は、安錄・王宗錄・舊錄・別錄・古錄の五種のみである。僧祐は「一代摽注群錄、獨見㆓安公㆒」といつて、「安錄」の價値多きを認め、多數の有目闕本を錄せんが爲めに、群錄を遍閲詳校したのであるが、その群錄の名稱を掲げずして、單に舊錄といつてあるのを見ると、これは特定の一錄を指すのではなく、自己の舊錄に對して、以前のものを悉く概括して舊錄といつたのである。「安錄」もその中に入る場合もあらうが、「四十二章經」の下の舊錄中に「安錄」を含めて居らぬ事は明白である。

現存第二の目錄たる隋費長房の「歷代三寶紀」（西暦五九七成）第四には、後漢の「四十二章經」一卷を譯經の最初に掲ぐる事、「出三藏記」に同じく、その註に「舊錄云、本是外國經抄、元出㆓大部㆒、撮㆑要引㆑俗、似㆓此孝經十八章㆒」といひ、又「道

安錄無、出舊錄及朱士行漢錄、僧祐出三藏集記又載」といつてある。これによりて、「四十二章經」は大部の中より、通俗的ならしめんが爲に、抄出したといふ事が分り、又舊錄・「朱士行錄」を並べ擧げて居る所から、舊錄中に「朱錄」の含まぬ事が分る。但し舊錄の目は、僧祐のまゝを引用したのである。因みに「朱錄」の問題は別に述べる事とする。

費長房はまた、第五の吳支謙の譯經中に、「四十二章經」一卷を出し、之に註して、「第二出、與摩騰譯小異、文義允正、辭句可觀、見別錄」といつて居る。吳の支謙に「四十二章經」のあつた事をいつたのは、費長房が初めで、其後の「大唐內典錄」以下の諸錄は、皆之に從つて居る。別錄といふのは、舊錄・安錄・古錄・吳錄・寶唱錄・祐錄と併せて揭げられる所から見れば、是等以外のものであるが、然し別錄といふ名の目錄があつた譯でない。「出三藏記集」の別錄も同樣に、總錄以外の特定の目錄を指すので、いくつもあつた特錄を概括したのである。費長房は又三國の下の失譯諸經中に、「五十二章經」を揭げ、「出三藏記」のまゝに「見舊錄、別有孝明四十二章經」と註して居るから、「出三藏記」を承けて居る事は明白であるに拘らず、終りに古舊二錄の失譯諸經と斷わつて居る。これで見ると、古錄といふものと、舊錄といふものと、二種から取つた樣に見えるが、費長房の用語の上には頗る精密を缺くものがある。長房が「出三藏記」に從つて舊錄の目を用ひつゝ、これを一種の目錄である樣にいふのは、言ひ過ぎである。また之を三國時代に限定したのも、長房の獨斷である。されど吳支謙譯とせられるものに「四十二章經」ありて、古四十二章に比して、文義允正、辭句觀るべきであつたといへるは、「四十二章經」の研究に對して頗る參考すべき材料で、この經に古態のものがあり、之を基礎とした文義允正なものこそ、麗藏中に現存する「四十二章經」ならぬかを想像せしめる。現存麗本の「四十二章經」を以て、直に之を吳支謙譯とするには、幾多の問題があるだらうが、房が之を第二譯とせる以上は、之に先つ古體の經のあつた事を想定してよい。或は祐の「四十二章經」はその古體の方で、修正本は祐以後に成り、「房錄」に初めてあらはれたと考ふる事も出來る。今はそこまでは觸れずに、現存麗本中の「四十二章經」について筆を進めるのである。

下りて「大周刊定錄」に至りては、その第八卷に「長房錄」に從つて、後漢の「四十二章經」、吳の「四十二章經」を揭ぐる外に、更に第三出の時代不明の「四十二章經」を出し、上三經同本別譯として居る。而して、悉く「長房錄」に見ゆと斷つてあるが、「長房錄」には二種しかない。次の「開元錄」第十三の中には、「四十二章經」の下に兩譯一闕としてあるから、「開元錄」は異譯を認めたが、第三譯は認めなかつたのである。而して兩譯一闕の中、摩騰の「四十二章經」の下に、其本見在といひ、支謙の方には、闕本中に「四十二章經」を擧げて居るから、「開元錄」は現存本を漢譯とするのである。然し文義允正の方が先づ闕けて、辭句の上に缺點のある古い方が、果して殘るものであらうか、疑はしい。吳譯であるかどうかは不明であるけれども、後にあらはれた文義允正の修正本が殘つて、これが後漢のものとして行はれたものであらう。

以上要するに、「四十二章經」には、或は、唯一譯といひ、或は二譯ありといひ、或は三譯ありといふが、舊錄にいへる如く、抄經である以上は、二譯三譯あるべき筈がない。外に「五十二章經」のあつたといふ事は、四十二、五十二といふ數字の上に深き意味のない事を示し、又抄經といふ事に一層の力を與へる。抄經とすれば、いつの時代にか教界にあらはれて以後、舊錄によりて初めて譯經目錄中に加へられ、其後修正本が出來たのが、異譯として更に經錄中に加へられたものと思はれる。要するに「四十二章經」は、最初の譯經とせられるので教界に重要の位置を占め、幾たびか修正せられた。祐の錄せる古經が、房の錄せる修正本あるを來した。これが現存麗本中のものであらう。その後更に修正が加へられた。この事は別に章を分けて取扱ふ事とする。今論文は、後漢明帝時代に譯經があつたか否かといふ問題を主としたのである。

さて「四十二章經」を譯經中に加へた舊錄たるものは、何時代の何錄であらうか。前記の如く、舊錄は新錄に對する通稱であるから、一種を指すのでないと思はれるが、然し「四十二章經」を初めて錄した舊錄は何であらうか。道安以前のものであらうか、又は以後のものであらうか。「四十二章經」の研究につきて、第一著に出遇ふ問題は、この舊錄の何たるかである。之につきては頗る煩はしい手數を要する。而も十分の結果が望まれぬ。

梁僧祐の「出三藏記集」には、舊錄・安錄・別錄・古錄・王宗錄の五種を引證して居るが、道安・王宗の外は著者が分らぬ。別錄・舊錄共に恐らくは一種の目錄を指すものではなく、道安の用ひた名目をそのまゝに襲用したものであらう。然し時代が異るから、その中に含まれる內包が道安のと異る。この名稱は、費長房の「歷代三寶紀」にも、皆そのまゝに襲用せられて居る。費長房は僧祐よりも七十餘年の後であるから、名稱は同じく舊錄であつても、その內包がまた祐のと異る。故に精密を期する場合には、道安・僧祐の用ひた舊錄と、長房等が新に用ひた舊錄との間に、何等かの區別をつけねばならぬのであるが、然しどの目錄にもそれまでの區別はない。

「四十二章經」下の舊錄を決定せんが爲には、先づ佛敎渡來以後の目錄を取り調べて後に、何等かの判定を下さねばならぬ。頗る煩はしい事であるが、止むを得ない。さて、古來の目錄は「歷代三寶紀」第十五の終に、有目闕本二十四家を揭げ、そのまゝ唐道宣の「內典錄」にも、唐智昇の「開元錄」第十にも轉載せられてある。「開元錄」の方が順序もよく整へられてあるから、「開元錄」を主とし、費長房を參照して、先づその目錄を出して見る。

一、古經錄（房は古錄とす）――秦の始皇の時の釋利房が賚せる經の錄なるに似たりとある。
二、舊經錄（房は舊錄とす）――前漢劉向の見たる佛經目なるに似たりとある。
三、漢時佛經目錄　後漢明帝の時、迦葉摩騰の創譯せる經目なるに似たりとある。
四、曹魏の朱士行漢錄
五、西晉の竺法護錄
六、西晉の聶道眞錄（房は、道眞につきて、「太康至₂永嘉末₁、諮₂承法護₁護沒後自譯」といひ、譯經後尾に衆經錄目一

卷を加へて居る。）

七、趙錄――二趙の時のものに似たりとある。

八、符秦道安の綜理衆經目錄（西暦三七四頃の作であらう）

九、姚秦僧叡の二秦錄

十、東晋道流・竺道祖の衆經錄四卷（魏世錄、吳世錄、晋世雜錄、河西錄）（竺道祖は西暦四一九に、七十二歲にて寂した人で「高僧傳」に、諸經目を造つたとある。）

十一、東晋支敏度の經論都錄及別錄（西暦三二六―三四二間の作である）

十二、南齊王宗の衆經目錄

十三、南齊の釋弘充錄（房は弘充錄とす）

十四、南齊道慧の宋齊錄

十五、北齊の釋道憑錄

十六、釋正度錄

十七、王車騎錄（衆經目錄二卷を撰した。前揭の王宗のことか）

十八、始興錄或南錄（これが南來新錄の事であらう）

十九、廬山錄

二十、岑號錄

廿一、元魏菩提留支錄

廿二、梁僧紹の華林佛殿衆經目錄四卷

廿三、隋靈裕の經錄

廿四、衆經都錄八卷 ―― 諸家を綜合せるに似たりとある。

是等の中、最初の三錄は論ずるの價値がない。その後の二十一錄中、費長房は、弘充・道憑・王車騎の三錄、及び最後の都錄を除く以外を悉く引證せる外に、猶、古錄・舊錄・別錄・「高僧傳」・「名僧傳」・「一乘寺藏衆經目錄」・「東錄」・宋の別錄・「寶唱錄」・「僧祐錄」・「法上錄」・「李廓錄」を引證して居る。この中、問題は舊錄の何なるかにある。蓋し舊錄・別錄の名目は、種々の點より考察し來るに、僧祐のまゝを襲用したに相違ない。例せば、法護譯「順權方便經」の下に「舊錄云順權女經」といひ、また法護譯「隨權女經」・法炬譯「樓炭經」の下に、「見別錄、安錄無」といふてあるのは、「僧祐錄」のそのまゝであり。また支讖譯「寶積經」の下に、「道安云摩尼寶經・見舊錄・及士行錄・三藏記等」とあるのは、僧祐が「安公云一名摩尼寶・經」といへるを襲用したものであり、其他、僧祐が舊錄・別錄を引ける所には、概ねこれを引いて居る。博引傍證、二十餘錄の多きに及べる費長房が、其間に曖昧な舊錄・別錄の名目を保存して居るのは、僧祐のまゝを襲用したが爲と推定して間違はあるまいと思ふ。單に其名稱の上より見る時は、舊錄といふのは、前漢「劉向錄」、別錄といふのは劉宋の「衆經別錄」二卷を指すが如くである。費長房自身或はその積りであつたかも知れぬ。然し、摩騰以下、晉の竺曇無蘭を經て、劉宋の求那跋陀・惠簡、齊の道備の下に、舊錄を引いて居る所から見れば、この舊錄は劉向の舊錄でない事は明である。名目の上からいへば、如何にも紛らはしくあるに拘はらず、何の斷わりなしに、之を使用して居るのは、精密を缺いて言ると言はねばならぬ。殊に不精密なるは、舊錄を晉の竺曇無蘭の下にまで引證せるは、概ね僧祐の通りであるから、これを可たりとするも、費長房が猶一歩を踰えて、宋齊の三家の下にも引いて居る事である。これは僧祐の用ひぬ所に用ひたもので、同じ舊錄でも、こゝのは明に僧祐の舊錄とは異るのである。費長房の上には、杜撰の嫌が至る所にある事を注意せねばならぬ。

さて僧祐が舊錄・別錄を引いて居るのは、「四十二章經」に始り、東晉成帝の時の康法邃の下に終つて居る。其後は曇無讖

一人の下に、別錄を引いて居るに過ぎぬ。曇無讖の下の別錄は、必ずや竺道祖の「河西錄」であらう。僧祐自ら「安世高以下法立に至る十七家は、並に安公の錄せる所」といつて居るが、成る程法立までは、安錄・舊錄・別錄の目を至る所に並べてあるに拘らず、其後には康法邃の下に一回舊錄を引き、曇摩讖の下に二回別錄を引けるに過ぎぬ所から考ふるに、舊錄・別錄の名稱は、「道安錄」のまゝを襲用したに相違ない。よし然らずとするも、「四十二章」の下に引かれて居る舊錄を、道安同時以前の目錄と解釋して差支ないと思ふ。斯くて、「四十二章經」下の舊錄の範圍は、次の六種に規定せられる。是に至りて、この六種を穿鑿する時は、かの舊錄なるものを彷彿する事が出來る見込が立つ。

一、曹魏の朱士行錄
二、西晉の竺法護錄
三、西晉の聶道眞錄
四、趙錄
五、東晉竺道祖の魏世錄・吳世錄・晉世雜錄・河西錄
六、東晉支敏度の經論都錄及別錄

第一に最も注目せられるのは「朱士行錄」である。若し曹魏時代に成れる「朱錄」なるものがあつて、その中に「四十二章經」を揭げて居るとすれば、實に此經の時代を判斷せしむる上に於て、これ程たしかなものはない。然るに、僧祐は、「朱錄」について何もいはぬのみならず、下りて梁「高僧傳」の朱士行傳の下にも、目錄撰作の事をいはぬ。「朱錄」の初めてあらはれたのは、費長房の「歷代三寶紀」で、その後の經錄は皆長房に從へるに過ぎぬ。「三寶紀」は、竺法蘭譯「十地斷結經」の下に引證せるを初として、支讖・安世高・竺佛朔・支曜・康巨・嚴佛調の下に引いてあるが、思ふに隋代に至りて初めて「房錄」に現はれた「朱錄」なるものは、二種の目的を以て撰作せられたものであらう。一は秦始皇の時に釋利防なるものが、佛經を携へて來

れる事を記さんが爲である。二は竺法蘭の譯經に權威を與へんが爲である。即ち費長房が、「三寶紀」第一卷に於て「又始皇時、有二諸沙門釋利防等十八賢者一、賚レ經來化、始皇弗レ從、遂禁二利防等一、夜有二金剛丈六人一、來破レ獄出レ之、始皇驚怖、稽首謝焉」といふのは、他の書より考ふるに、「朱錄」の記事を引證したものである。又竺法蘭が、摩騰の寂後に四部の經典を譯出したといふ事が、梁「高僧傳」に記されて居るが、この四經中の一が「朱錄」に存せば、その譯經に千鈞の重きを加ふる事が出來るのである。然らば「朱錄」の出來たのは、梁「高僧傳」より隋「三寶紀」に至る間、西曆五一九―五九七の七十八年間にありと推定する事が出來る。この推定が誤れりとするも、費長房が、安世高譯の「五陰喩」・「流攝」二經の下に、「朱錄」と共に舊錄を引いて居るのは、「朱錄」と舊錄の別なる事を知らしめるのである。もし舊錄が「朱錄」であるならば、竺法蘭の下に「朱錄」を引きつゝ、「四十二章經」の下に舊錄といふ道理がない。以て「朱錄」の中に「四十二章經」のなかつた事を知るべきである。

第二に「竺法護錄」は、單に法護譯の經目であつて、筆受者聶道眞の撰作せしものと思はれる。その中に「四十二章經」の事が記される筈はない。

第三の「聶道眞錄」は、「三寶紀」には之を支讖・法護の下に引いて居るが、他の下には引いてない。又「三寶紀」は、聶道眞の譯經として、僧祐にない五十四經を掲げて、最後に「此經見在、別錄所載」といふ。別錄といふのは、聶自身の譯經目錄を意味するのである。前の「竺法護錄」といふのは、恐らくは「聶道眞錄」中の法護の部分のみを特に取り出したものらしく思はれる。さて費長房は、法護譯「賢劫經」・「持心經」・「佛爲菩薩五夢經」の下にも、舊錄と「聶錄」とを並べて引いてあり、又支讖譯「般舟三昧經」の下にも「見聶道眞錄・吳錄及三藏記、舊錄云、大般舟三昧經」といつてある。これを並せ見る時は、舊錄は、「聶錄」にも、「吳錄」にもあらざる事を知らしめる。

四、「趙錄」は「三寶紀」中、嵩公・法勇・聖堅・勇公・先公の下に引いて居るが、その名稱の通り、主として前秦錄であるから、此中に、後漢や三國の譯經が記されてなかつた事を知らしめる。

五、竺道祖の四錄中、「魏錄」は康僧鎧・曇諦の下に引かれて居る所から見れば、名稱の如く、曹魏時代の譯經目錄である。「晋世雜錄」は、竺法護・安法欽・以下、頗る廣く引かれて居るが、これまた其名稱の通り晋世の經錄である。「河西錄」は、主として凉州の曇無讖の譯經錄である。問題となるのは「吳錄」で、この錄は安世高・支讖以下、羅什・曇無讖に至るまで、當時の古今を通じての經錄であるから、「四十二章經」の記さるべきは、四錄中、これでなければならぬ。然るに安世高譯「流攝經」、支讖譯「般舟三昧經」の下に、舊錄と「吳錄」とを並べてある以上は、「吳錄」を以て舊錄とする譯に行かぬ。

最後に殘るのは、第六の「支敏度錄」である。「支敏度錄」を、費長房は支讖・支曜・支謙・法護・法炬の下に引いて居る。いづれも月支系統の學者のみである。獨り法炬は或は帛を冠せしめられても居るが、恐くは月支系の人であつたらう。これ月支系の敏度が、主として月支系の學者の爲に氣を吐いた經錄と見える。梁「高僧傳」四、支敏度の下を見るに、「古今の群經を總校して都錄一卷を撰し、外に別錄一卷を撰し、今現に行はる」としてあるから、この目錄のあつた事は疑ない。法護譯「阿述達經」の下に、僧祐は別錄・舊錄を引き、費長房は舊・敏二錄を引いて居るのを見ると、祐の舊錄は房の「敏錄」にあらぬかを思はしめ、又同じ法護譯「大六向拜經」の下に、祐は舊錄を引き、房は「敏錄」を引いて居るのも、舊錄と「敏錄」との間に一致點あるを思はしめる。「敏錄」は僧祐には引かれず、費長房に來りて初めて可なり多く引かれて居るが、而も一ケ所として舊錄と並べ揭げられる所はない。此點からいつて、僧祐の意味する舊錄、少くも「四十二章經」の下のは、「支敏度錄」ならんと推定しても、何等の故障がないのである。

以上の如く、目錄中の古き部分に屬する六個を精査し來りて、僧祐・費長房の二錄對照の結果、何等の故障を見ぬものは、獨り「支敏度錄」あるのみといふ結果に達した。是に至りて、僧祐の舊錄を以て、支敏度のと推定して差支ないと思ふ。支敏度は東晋成帝（西暦三二六――三四二）の時の人である。果して然らば、「四十二章經」は、此時代に於て初めて經錄にその位置を占めた事になる。

さて又費長房は、法炬の下に於て、僧祐の錄せる百三十二部の經を掲げて、「舊錄・諸錄によりて聚む」といつて居る。その口吻は舊錄なるもの丶存するが如くであるけれど、頗る曖昧ないひあらはし方である。何の爲に判然その出處を明示せぬのであるか。明示せぬ所に暗雲がある。また朱士行の下に於て、「房家校勘支敏度錄・及高僧傳・出經後記・諸雜別目等」といふ。これで見ると、「支敏度錄」が現在して居たとしか思はれぬ。而も最後に「支敏度錄」を含める廿四家錄を列擧して、「檢傳記有目、並未得見、故列之於後、使傳萬世」といつて居る。ないものをあるかの如くにいふなど、頗る解し難き態度である。斯る曖昧を含む「房錄」であるから、これを研究の基礎にしまいと思ふが、他に僧祐の舊錄を判定すべき方法がないから、頗る煩はしい手數を費して、辛くも舊錄を彷彿したのである。「支敏度錄」は、隋費長房の時には既に失はれたが、梁「高僧傳」の時には現存して居たから、僧祐は之を見たに相違ない。唯一言「敏錄」に見える旨を「四十二章經」に加へて置いたならば、非常にうれしい事であるが、後漢の譯經を掲げた目錄としては、頗る新らしい所から、殊に道安の使用せる名稱を用ひて、舊錄といつたのかも知れぬ。「支敏度錄」は、「道安錄」以前のものであるが、道安はこの「四十二章經」を譯經と認めぬ所から、その目錄中に載せなかつたのであらう。「道安錄」にないからとて、此の經が直に道安以後に、初めてあらはれたといふ事は出來ぬ。

斯くて目錄の研究より來れる結論としては、「四十二章經」の出現時代を、東晉初期頃に置かねばならぬ事となる。これ以前の目錄にはどうしてもあり得ないのであるから、止むを得ぬ。「敏錄」といふのは、出來る限り早くしての事であるが、若し又道安以後の目錄に下る事となれば、宋齊の經錄となり、猶一層此經の出現時代が下る事となる譯である。斯くてこの經出現の最高限度の年代が、西晉晩年乃至東晉初期を上らぬ事となるのである。――

六、白馬寺の名稱について

佛教者は、明帝の永平十年に、月支國の沙門摩騰・法蘭の二人が、漢の使者に迎へられて「四十二章經」と畫像とを白馬に載せて、洛陽に來た時に、直に白馬寺が建てられ、こゝで「四十二章經」の飜譯があつた事を信じて疑はぬが、少し立ち入つて考へると、疑問が起つて來て、此時に白馬寺が出來た事を實證する事が不容易となつて來る。

普通に傳へられる初傳當時の白馬寺說は、北齊魏收の「魏書」釋老志に初めて見えて居るもので、「歷代三寶紀」でも「大唐內典錄」でも「譯經圖紀」でも「開元錄」でも、そのまゝ之を襲用して居る所から、佛教史上の定說となつたが、少しく遡つて行くと、忽ちに疑問に出遇ふ。既に慧皎の梁「高僧傳」でも、城西門外に精舍を建てたとはあるが、白馬寺とは言はず、そこに註釋的に「今の洛陽城西雍門外の白馬寺是なり」といつて居る。この註釋は、當時の寺が後の白馬寺であると解すべきであらうと思ふ。僧傳でさへ左樣である。況んやその以前の目錄でも、經記でも、傳記でも、どこにも漢明當時に白馬寺の建てられた事を記して居るものがない。漢明當時のみならず、後漢時代に於て、又三國時代に於て、譯經に從事した彼此の學者の傳記中、白馬寺の名の見えるものがない。梁僧祐の「出三藏記集」の如き、「高僧傳」の如き、有力なものに、之を見ぬのは、如何にも深い疑を起さしめねば行かぬ。獨り「歷代三寶紀」のみは、曇摩柯羅と康僧鎧とが、魏の嘉平中に於て、白延が甘露中に於て、洛の白馬寺に於て、譯經せりといつて居るが、それは明帝の時に白馬寺のあつた事を信じた費長房の筆であるから、そのまゝに受け取る事は出來ぬ。梁「高僧傳」でも、「出三藏記集」でも、唯洛陽に於て譯經せりといふのみで、白馬寺の事をば揭げて居らぬ。東魏初の楊衒之の「洛陽伽藍記」には、城西の白馬寺を以て、漢明所立也といつて居るけれど、既に梁「高僧傳」に「今の城西雍門外の白馬寺是也」といふて居る所から見ると、梁魏の時代に於て、佛

教者が明帝時代の白馬寺を信じて居た反映に過ぎぬ。「洛陽伽藍記」が、最後に、「京西墟澗、有白馬寺照樂寺」といつて居るのを見ると、明帝所立の白馬寺の外に、猶一個の白馬寺が、魏の時代にあつた事を知らしめ、却つて一層の混亂と疑問を惹き起させる。

漢明時代に於ける佛教初傳形式の具備したのは、恐くは牟子の「理惑論」であらう。その中にも、造寺のことはあるが、白馬寺の事はない。その文句を掲げて見ると、左の如くである。

時於洛陽城西雍門外起佛寺、於其壁畫千乘萬騎繞塔三匝、又於南宮清涼臺及開陽城門上、作佛像。

これによりて、予は明帝の當時に白馬寺なるものがなかつたと信ずる。もしあつたならば、安世高の如き、支讖の如き、竺法護の如き大人物の下には、是非白馬寺の事が出ねばならぬと思ふが、何の傳記を見てもあらはれて居ぬ。況んや佛圖澄の如き大人物が洛陽に來たなら、佛教の發祥地たる白馬寺を看過する事なかるべきに、いづれの傳を見ても、白馬寺との關係がない。佛圖澄は、歷る所の州郡に佛寺を興すもの、八百九十三所の多きに達したといふ。白馬の名稱が寺に加へられるに至つたのは、恐らくはこの以後からではなからうか。

さて白馬の稱を寺に加へたのには、二つの異說がある。梁「高僧傳」の說と「魏書」の說とである。「高僧傳」の方には、相傳へていふとして、外國國王が排佛毀寺して招提寺のみを殘した所、一夜白馬ありて塔を繞りて悲鳴したといふ事が王に聞えて、毀寺をやめ招提を改めて白馬と名けた。これが後世の則となつたといふのである。「魏書」のは之に異り、白馬に經を載せて來たから、最初の伽藍を白馬寺と名けたと言つて居る。「三寶紀」は、一步を進めて、諸州競つて白馬寺を立て、以て白馬の恩に報いたと言つて居る。前說は、澤山にある白馬寺の源因を說明せんが爲に、特に工夫した說の如くである。後說は、明帝時代の白馬傳說がなくなれば當然なくなる。いづれにせよ、白馬といふ名の寺が、東晉以後、重要なる都市に出來た事は明白である。予が見當つた所だけでも、長安・洛陽・河陰・鄴・建康・襄陽・荊城等の諸地にある。これ等を一應

調べて見やう。

一、長安の白馬寺――「歴代三寶紀」の摩騰の下に、「長安舊城青門道左二百餘歩、中興寺右、即是白馬寺之遺基」とあるから、隋代には既に廢滅に歸して居たけれど、あつた事は疑ない。これはいつ出來たものであらうか。未詳作者の「須眞天子經記」に、天竺菩薩曇摩羅察（法護）が、太始二年（西暦二六六）長安青門外白馬寺中に於て口授せるを、傳言筆受せるものとあるが、直に安んじて法護の時に長安白馬寺のあつた事を肯定する譯に行かぬ。この後記は當時のものでなく、恐らくは後世のものであらう。それは、「魔逆經後記」・「文殊師利淨律經後記」・「正法華經後記」に對照すれば、次第に明了と成つて來る。「魔逆經後記」には法護が洛陽城西白馬寺中に出せるをいひ、「文殊經後記」には京師白馬寺にて譯せるをいひ、「正法華經後記」には聶承遠が洛陽にて之を寫して、白馬寺に至りて法護に對せるをいつて居る。是等の後記を見れば、法護の時に洛陽に白馬寺があつた事となるが、然し法護の傳を見ると、疑問が起つて來る。法護は決して洛陽に來なかつたのである。「出三藏記」十三に、長安に寺を立てゝ後、二十餘年化を布けりとある。「開元錄」二に洛陽に至れりと爲すも疑はしい。彼が東來したのは、寺廟圖像京邑に崇ばると雖も、方等の深經西域に蘊在するのを慨いた爲であつた。彼は晩年に、寺を長安青門外に立て、精勤に行道したとある。これが後に白馬寺と呼ばれるに至つたのでなからうかと思ふ。僧祐が、「漸備經」に關する著序中に、元康七年（二九七）、法護が長安市西寺中に於て、之を出すとあるのが、最も肯綮に中ると思はれる。古い時代の寺名は、陳留倉垣水の南寺及北寺だの、長安の大寺・中寺・宮寺だの、楊州謝鎭の西寺だの、高座法師の居たので高座寺だの、天水にあるので天水寺だの、高邑にあるので高邑寺だの、鄴にあるので鄴寺だの、長干域の跡なので長干寺だの、檀溪にあるので檀溪寺だのといふ、如何にもと首肯かせるものがある。一ケ所に幾多の寺があつてこそ、種々の名稱も必要となり、また特殊の發願があつてこそ、これに相應した名稱を要するが、魏晉時代にありては、數が少く、且つ主として外國人の所住たる建物に、くど／＼しき名稱の要はなかつたものと思はれる。その中に於て、舍利感得の因緣を以て建て

られたる建初寺の名の如きは、寧ろ珍らしといはねばならぬ。斯くて、予は法護の寺は、當時西寺と呼ばれたものと思ふ。白法祖も長安に寺を立てたとあるが、何と呼ばれたものか、記錄には見えぬ。

二、洛陽の白馬寺――前揭の「洛陽伽藍記」に、城西に於て、元魏の晩年、現に二個の白馬寺のあつた事を知る。「續高僧傳」に、北魏の正光元年至元象二年間に、佛陀扇多が洛陽白馬寺及鄴都金華寺に於て、「金剛上味」等の經十部を譯出したとあるのは、その中の一である。先是百年、東晋の代に、洛陽の稍西北の河陰郡に白馬寺ありて、こゝに曇邃といふ學者が居た。洛陽のものとは別であらう。東晋時代の白馬寺は、次のと同じく、恐らくは最古のものであらう。

三、建康の白馬寺――東晋の支遁が、白馬寺に於て劉系之等と「莊子」逍遙篇を論じたとあるのは、蓋し白馬寺の名稱の見える初であらう。これは建康にあつた。陳代にこゝに警韶といふ學者が居た。隋の代には慧暅といふ學者が居た。唐の初に牛頭宗の第二祖といはれる智巖禪師が居た事があるから、この白馬寺が、東晋の初より唐に及ぶまで存在して居た事は明白である。「法苑珠林」三十九に東晋大興二年（西曆三一九）建とあるが、蓋し鄴都のそれと同時の創建であらう。

四、襄陽の白馬寺――東晋の道安が、襄陽に於て、白馬寺狹きが爲に、檀溪寺を創建したとある。恐くは、白馬寺も、道安が襄陽に住するに當りて創建したものであらう。いづれにせよ、この白馬寺も、前の建康のものと共に、最古と思はれるものである。

五、鄴城の白馬寺――北周の大象元年に、衞元嵩の破佛議六條を論破せんが爲に、王明廣なるものが、表文を上つた事があるが、この人は鄴城白馬寺の前僧であつた。この寺の創建は不明である。「續高僧傳」第八僧妙の章下に、「石趙圖澄所造、本爲木塔、年積朽壞」とはひ、武平の末に勅修せる事をいふ。是また白馬寺の古いものの一つである。

六、荊城の白馬寺――「高僧傳」安世高の條下に、世高の時代に關する異說を擧る中に、庾仲の「雍荊州記」を引きて、晋初の安世高が邦亭湖を渡り、荊城の東南隅に白馬寺を立てたといつて居る。同所に曇宗の「塔寺記」を引きて、この時に

安世高のやつたのは、瓦官寺の修治であつたといつて居るから、前記五件の如き確實なものではないけれど、蓋し鄮亭湖畔に寺を立てた事は、信じてよいと思ふ。「出三藏記集」に、鄮亭湖の廟物を以て東寺を造立すとあるのが、最も事實に近いものと思はれる。これを事實とせば、この東寺を、後に白馬寺と呼んだ事になる。此外にも、各州に白馬寺の名稱があつた。例せば「太原府志」に、「崇善寺、在城東南隅、舊名白馬寺」といふが如きが、それで、斯の如きを擧げ來れば際限が無い。

以上の事實を根據として、白馬の名稱の寺が多かつた事と、東晉の初以後に於て、たしかに存在した事とを知る事が出來る。「魏書」の中に、曹魏の明帝が、宮西の佛圖を壞らんとせる時、外國沙門が、佛舍利の奇瑞を示したので、之を壞るのを止めて、道に徙し、周閣百間を作り、佛圖の故處に濛汜池を鑿ち、芙蓉を種ゑた事を傳へて居る。これを白馬寺とすれば、白馬の稱が、三國時代に溯る事となるけれども、輕々に斷言する事は出來ぬ。恐らくは外國沙門を止宿せしめる寺が、一個宮西にあつたのみで、當時まだ特殊の名稱が加へられて居なかつたが、晉代頃より白馬寺といはれた古刹は、卽ちこの寺であらうと思ふ。

さて明帝時代の白馬載經の傳說を疑ふとせば、この名稱は何に基づくものであらう。予は必ず佛傳より來たものと思ふ。悉達太子が、踰城出家の際に乘つたのは、白馬犍陟であつて、太子は事終へて後、白馬に向つてその功を謝した事が、後漢竺大力譯の「修行本起經」・吳支謙譯の「瑞應本起經」・西晉聶道眞譯の「異出菩薩本起經」中に出て居る。是等の佛傳は最も多く讀まれて、最も早く人の心を動かしたに相違ない。況んや曹魏康僧鎧譯（?）「無量壽經」の菩薩嘆德文中の「服乘白馬」は、實に理想化せられた釋尊の生活を描寫し、最も深く人心の奧底を動かせるものである。これに感動した餘りに、一たび白馬の名が寺に加へられるや、忽ちに普及したのであらう。況んや他の想像する如く、佛經を負うて東に來た白馬は、老子を載せて西に去つた靑牛と好き對句を爲すに於てをやである。而して初めて加へられたのは、西晉の晩年頃からではあるまいか。老莊思想の盛な時代として、如何にもあり得べき事の樣に思ふ。

七、結論

以上、牟子及び「四十二章經」の研究より、明帝求法の研究より、また白馬寺の研究より、明帝求法の傳說を批判した。然らば、明帝時代に佛敎なかりしやといふに、そうではない。前漢末の哀帝の時に於て、早く既に佛敎渡來の事實あり、殊に明帝の永平年間に佛敎を信奉せる楚王英のあつた事は疑ふべきでない。「後漢書」三十二によれば、楚王英が詔に應じて黃縑白紈三十疋を奉つて、死罪を贖はんとせるは、永平八年の事であつた。英は明帝の異母弟であつて、幼時より諸王中特に明帝と親交ありし人である。此時、明帝は、英が黃老の微言を誦し、浮屠の仁祠を崇び、潔齋三月、神と誓を爲すの故を以て、之を返還し、以て伊蒲塞・桑門の盛饌を助けしめた。英と明帝との問答を見るに、兩者の間に精神の同交ありしを示すと共に、明帝が既に佛敎に對する相當の智識ありしを知らしめる。而して此問答は、永平八年の事であつた。これ卽ち佛敎者が佛敎の起源を明帝に置く所以、而してまた求法の使者が永平年間に還つたとせらるる所以であらう。求法地を大月支としたのは、前漢末の大月支王使伊存が浮屠經を景盧に傳へたといふ事から來たと思はれる。

予は從來「祐錄」所載の「四十二章經」と、現存麗本中の「四十二章經」との一異について、特に考察を加へる事をせず、暗默の間に之を同視して來たのであつたが、今日之を熟考するに、これは區別して見るのを至當とすべしと思ふ。之を區別すれば「祐錄」のは古態のものであり、現存麗本のは「房錄」所載の第二譯となからうかと思ふ。而してこの麗本「四十二章經」の成立は、吳支謙以後、東晋支敏度の間にあり、更に煎じつめると西晋以後に下るかと思はれる。白馬寺の名の起りは、恐くは佛敎の白馬揵陟から來たもので、白馬載經の理由からでもなく、また外國の排佛の時に於ける白馬悲鳴からでもない。初めて此寺號のあつたのは、西晋晚年頃からではあるまいかと思ふのである。以上「四十二章經」の硏究といふよりも、漢明時代に譯經があつたか否かといふ事を主とした。予は前には現存麗本を以て東晋初期のものと推想したのみであつ

たが、今は之に先つ古態のあつた事を想定する。然りとせば、之に先つ古體のものがあるし、又その後の修正もある。事は一小經に關するが、種々の問題が關聯して來るので、更に章を改めて之を研究する事とする。（大正九年一月）

「四十二章經」につきて

一、經錄より見たる「四十二章經」

本經は、支那最初の譯經として甚だ有名なものであるが、第一著に譯經なりや否やに問題があり、若し譯經ならずとせば、何時代の撰集なるべきかに問題があり、而して又古本・新本の問題があり、延いて古本・新本の成立時代及びその變遷の問題があり、頗る興味ある研究に屬する。予の目に觸するものに兩系八本がある。今之が研究に入らんとするに當りて、先づ經錄を一瞥する事から始める。

梁の僧祐の「出三藏記」の中に、「舊錄云、孝明皇帝四十二章」とし、「安法師所撰錄闕二此經一」とある。此の舊錄の何たるかは、之を決する由がないが、恐らくは月支の譯經者を主とした「支敏度錄」ならんかと思はれる。祐は「三藏記集」第十三の傳記に、摩騰・法蘭の二人を加へず、世高・支讖より始めて居る。而も第二の譯經史の初に此經を出し、序文と經下とに於て、竺摩騰の西來譯寫の因緣を掲げ、序の中に於て「子政所レ覩、其文雖レ淺、而顯宗所レ寫、厥篇猶存」といひ、「祐捃二閱三藏、訪二覈遺源、古經現在、莫レ先二於四十二章、傳譯所レ始、靡レ踰二張騫之使一」といふ。而して又、「其經今傳二於世一」といへるのを見れば、「四十二章經」の寫出については、之を否定しなかつたを知るべきである。

祐の記事中に於て、特に注意すべきは、一は摩騰と同行せりといはれる竺法蘭について、何等いふ所のない事である。二は明帝の西域への使者を以て、使者張騫・羽林中郎將秦景とせる事である。これ必ず舊錄所載のまゝを傳へたものであらう。張騫は前漢武帝の時に、大宛國に使せるを以て有名な人である。之を以て使者とするのは、時代の上に於て明白な誤で、僧祐にこの誤のあるのは、蓋し舊錄のまゝに從へるが爲であらう。

僧祐の竺摩騰に關して、大に問題とすべきものがある。祐は「安錄」所載の十七家に附するに、新獲七人を以てせりとて、

張騫・秦景・竺朔佛・維祇難・竺將炎・白延・帛法祖の名を列擧し、其の中に、後世に於て「四十二章經」の譯者とせられる竺摩騰の名を列してない。而も「四十二章經」の見存を言ひ、その傳譯の最初なるを認めて居るのは、前揭の如くである。之が解釋について、或は使者を認むるも譯經を認めなかつたものともいひ得やう。されば、現に其經の見存を認めて居る。或は「安錄」に之を闕くを以て、疑を存したのであるともいひ得やう。されば、祐はその序に於て、劉向の時に既に佛經の存せるを認め、而も實錄を按して張騫の遠使を認め、經錄の最初に本經を揭げて居る。祐の意が之を否定するのでなかつたを知るべきである。如何に之を解釋すべきか。祐の筆致より熟考するに、蓋し本經を以て譯寫とするも、安世高以下の譯經とは之を區別したものでなからうか。本經に關する祐の記錄を見るに、左の如きものがある。

一、(前略)始於二月支國一遇二沙門竺摩騰一譯二寫此經一、還二洛陽一。
二、而於二月支一寫二經四十二章一。
三、于闐所レ獲、其文歸レ漢、而顯宗所レ寫、厥篇猶存。
四、古經現在莫レ先レ於四十二章一、傳譯所レ始、靡レ踰二張騫之使一。

第四の例は、之を傳譯として居るが、前の三例は、月支國に於て或は譯寫せりとし、或は寫せりとある。安世高以後、原本を將來して、之を譯出せるものと、其の性質を異にするものあるが如くに見られる。これ、祐が本經を以て古經現在の先と爲しつゝ、而も竺摩騰を以て最初の譯經者と爲さなかつた所以であらうか。兎も角、張騫・秦景の二人を新獲者の中に數へつゝ、竺摩騰を加へなかつた理由は、疑問の存する所である。

同代の慧皎の「高僧傳」には、攝摩騰・及び竺法蘭の二人の傳を立て、使者を以て郎中蔡愔・博士弟子秦景等と爲し、記あり云くとして、騰が「四十二章經」一卷を譯せるをいひ、而して又竺法蘭に、「十地斷結」・「佛本生」・「法海藏」・「佛本行」・「四十二章」等五部の譯經ありとし、中に於て四部は失はれて、江左に傳はらず、唯「四十二章經」のみ、今見在す、二千

餘言ばかりといふ。皎が法蘭にも「四十二章經」を屬せしむるのみならず、他の四部を加上したのは、之を祐に比すれば、大なる差がある。之を次の「房錄」に對照するに、皎の記事には、有力なる根據なき樣である。

隋の費長房の「歷代三寶紀」の中に、三藏の名を迦葉摩騰とし、「或は竺攝摩騰といひ、或は直、攝摩騰といふ、群錄互に存し、未だ孰れか是なるを詳にせず」といふ。その筆致より見るに、祐・皎の後を承くるは明である。西域への使者を以て、序には羽林中郎秦景・博士弟子王遵等一十四人とし、經下に蔡愔の名を記してある。之を皎の傳に比するに、秦景を以て皎は博士弟子とし、房は羽林中郎とし、而して博士弟子王遵を加ふる。使者の一事に於てすらも、頗る變化あるのを見る。「四十二章經」の譯者について、房は竺法蘭の譯とせる寶唱の說を引證し、竺法蘭の下に於て騰と共譯せりとする。然らば譯者について、僧祐所傳の如き騰說と、寶唱所傳の如き蘭說とあり、房は兩說を調和して、共譯說を爲して居るのである。經につきて、房は「即是漢地經之祖也」といひ、舊錄を引いて「本是外國經抄、元出大部、撮要引傳、似此孝經一十八章」といひ、「道安錄」に無く、舊錄・及び朱士行「漢錄」に出で、僧祐の「出三藏記」に又載する事をいふ。舊錄及「朱錄」といへるによつて、舊錄が「朱錄」に非ざるを知るべきである。而して騰の譯の經名が「朱錄」・及び高僧・名僧等の傳・諸書記錄に載せられてある事をいふも、舊錄の何たるかを察せしむる記事がない。或は舊錄が「朱錄」ならずやを察せしむるものがあるけれども、房が「朱錄」によつて載せた「十地斷結經」を祐が錄しないのみならず、法蘭の名だも出さゞるにて、祐が「朱錄」を見なかつたを知るべく、隨つて舊錄の「朱錄」にあらざるを斷ずべきである。房の舊錄なるものは、蓋し祐のまゝを襲へるもので、祐が何を以て舊錄と爲せしか、房も或は之を詳にせず、單にそのまゝを繼續せるものとも思はれるけれど、又、舊錄の「本是外國經抄云云」の文を引證せる所から見れば、房が之を見た事を察せしめるものがある。この舊錄は房の「似前漢劉向搜集藏書所見經錄」に非ざるは勿論で、夫れ或は「漢時佛經目錄一（似是迦葉摩騰創譯四十二章經因即撰錄）」を指すかも知れぬ。多くの場合に於ては、祐・房の中に見られる舊錄は、幾多の錄を汎稱せるものである。

唐の智昇の「開元釋教目錄」の中には、永年十年に、白馬寺に於て、騰と蘭との共譯せる事、舊錄に孝明皇帝四十二章といへること、舊錄及び「朱錄」に出で、「出三藏記」にも亦出づること、舊錄に此經本と外國經の抄なるをいへることを記し、而して見在とする。その記事は、「祐錄」と「房錄」とを巧に綜合せるもので、特に加ふべきものがない。いづれにあれ、本經は譯經でないから、經錄より删り去らるべきを至當としやう。

「四十二章經」に關聯して、更に留意すべきは左の二經である。

魏吳失源　五十二章經

吳支謙譯　四十二章經

「五十二章經」は、祐の目錄闕經、未見經文者中に載せられてあるもので、祐は之に註して「舊錄所載、別有孝明四十二章」といふ。房は魏吳失源の中に、此經を載せ、「見舊錄、別有孝明四十二章經」と註し、昇はそのまゝを承けて居る。「孝明四十二章」といふのは卽ち古「四十二章經」で、祐が「舊錄云孝明皇帝四十二章」といへるものに外ならぬ。「五十二章經」は如何なるものであるか不明であるが、恐らくは、「四十二章經」と同じく、諸經の抄集で、佛教概說に相當すべきもの、「四十二章經」と同じく、飜譯に非ずして此土學者の集錄であらう。

吳支謙譯新「四十二章經」は、「房錄」に初めて見られる所のもので、房は之に註して「第二出、與摩騰譯者小異」とし、「文義允正、辭句可觀」とし、見別錄と爲してある。祐は「安錄」以外の六經を、別錄によりて掲出し、房は更に六經以外に、別錄によつて十一經を出す。別錄とは、恐らくは特殊の一錄ではなく、特殊の一家を錄したものなるべく、此場合に於ては、支謙錄なるに似て居るが、若し同一の支謙錄なりとせば、祐と房との間に、一は六經を出し、他は十七經を出すが如き差異の起るべきではないから、特殊の一錄に非ずと解すべきである。支謙譯の新「四十二章經」は、房によつて「文義允正、辭句可觀」とせられ、舊譯と小異とせられた。この經或は現存のものなるかを想はしめるものがある。經の內容より見るも、辭句

の上より見るも、支那の文字に熟せるものでなくては、之を成す事が出來ぬ。予は現存の「四十二章經」を以て、支謙の第二譯とせられるものならんと想像するものである。直に之を支謙譯（又は撰集）とせんには、幾多の疑問があらう。或は下りて東晉時代にも及ぶかと思ふ。こは單に一の提案のみ、之を確定せんには、更に內容の上より、辭句の上より、精細な檢討を爲すの必要がある。今は唯問題として、之を提出するのみである。

「四十二章經」に、古態を存する高麗大藏所收本と、新分子を加へたる宋守遂本とがある。守遂本は唐の「寶林傳」所載本を承けたものである。こゝに問題とせられる經は、言ふまでもなく麗本所收の古本を指すのである。又この經類似のものに、凉代失譯の「三慧經」がある。「四十二章」・「五十二章」・及び「三慧」の諸經は、佛教一般を此土識者に知らしめるにつきて、重要な任務を盡したものであつた。

之を要するに、支謙の第二譯とせられるものを以て、現存麗本中のものなりとするも、更に之に先つ古本ありしと思ふ。房は是等麗本を比較して、彼の記事を爲した。若し想像を逞しくせば、傳第二譯本以前の古本は、或は「沙彌十慧」を撰せる後漢嚴佛調、又は支謙などの集錄で、傳第二譯本は之に修正を加へて、文義允正たらしめたに非ずやと思はれる。こは單に想像のみで、目下の問題は、麗本と遂本との關係交涉にある。

二、現行「四十二章經」

「四十二章經」には、高麗本と、宋の守遂本の二系があつて、兩者の間に頗る異る點がある。以下高麗本を麗本とし、守遂本を遂本とする。異點の最も大なるは、遂本が（一）麗本の第十八・三十五・四十の三章を除きて、第二・四十の二章を新加し、（二）麗本第十一章の天下五難を、第十二章に於て十五難を新加して天下二十難とし、（三）第四十二章に於て、麗本の

觀世三則に十則を增加して、觀世十三則とせるにある。斯く形式に於て異ると同時に、その內容に於ても大なる變化を來し、禪宗の根本思想とせる般若主義を高潮するに至つた。遂本は、何に基きてこの變化を取るに至りしか。予は、最近發見せられた「金藏」所收「寶林傳」釋迦牟尼佛章中に存する「四十二章經」を見るに及んで、遂本の基く所、こゝにあるを知るを得た。然らば遂本は、宋代に於て初めて成れるに非ずして、實は中唐時代に於てその大體旣に成立したのであつた。此の一例は佛者の依用せるものは、何等かの基礎を有し、隨意に取捨せるに非るを知るべき屈絕の資料となる。

予、幾多の「四十二章經」を求めて、宋の麗本・唐の寶林傳本（以下林本とす）・宋の眞宗皇帝注本（以下注本とす）・宋の守遂本・宋の六和塔本（以下塔本とす）・明の智旭本・清の道霈本・清の續法本の八本を得た。之を對照するに、八本の多きを數へるが、その形式及び內容より見るに、其實二系に外ならぬを知る。一は高麗系であり、二は寶林傳系である。宋の注本は、全く麗本を底本として、これに林本を參照せるものである。遂本は林本を底本とし、多少注本を通して、麗本を加味せるものである。而して遂本一たび現はれるや、明の智旭も、清の道霈も、續法も、全く之を依用して、爾來「四十二章經」といへば、この本を以て定本と爲すに至つた。現時定本とせられるまでに普行するものは、實に遠く唐の林本に基くものなるを覺取し來る時、「寶林傳」の影響の重大なるを思はずに居れぬ。この林本は、序及び初三章半を缺くも、宋の塔本を以て補ひ得べく、塔本は林本と殆んど全同である。「寶林傳」成立後二百餘年の宋の眞宗皇帝が、林本に依らずして、麗本を依用したのは、何の理由に因りしか。宋の眞宗皇帝は遼の聖宗と同代である。聖宗の後を襲へる道宗は、紕繆を傳ふるものとして「寶林傳」を燒棄した。眞宗の當時必ずやこの「寶林傳」に關して幾多の批評ありしものであらう。眞宗皇帝は、麗本を依用したが、而も第二章を新加し、天下五難を二十難とし、觀世三則を十三則とする點に於ては、林本を依用した。是に由つて注本は、麗本に異る點があるけれども、これを麗本と別種のものと爲すべきでない。麗本と同一種にして、唯多少林本を加味したものと見るべきである。最後の六本對照表は、時代よりいふ時は、麗本・林本・注本・塔本とすべきであるが、

内容の一致の上から、麗本より注本に及び、其後系統を異にせる林本・塔本に及ぶ事とした。麗本と林本との前後如何といふに、麗本が張騫取經の經序を有する上より、及び内容に般若思想を含有せざる上より、之を前のものと見るを至當とすべきである。

本經には、二系八本あるが、彼此對照するに、全同のもの甚だ少く、唯林本と塔本との同一を見るに過ぎぬ。その微細な變化は、一々之を表出する事が出來ぬ。六本對照表に於て、文字語言の殆ど相同じと見るべきには（――）線を以て、その類同を表し、頗る異るも然も内容の一致するものには、（……）線を以て之を表する事とした。宋の塔本と明の了童補注守遂本と清續法注本とには、四十二章を明了に分ち、而して後二者は、之に章名を附してあるが、他は之を分章せぬ。從つて之が分章に、異論あるを免れないであらうが、今は彼此對照して、別表の如く之を分章し、而して麗本及び林本にも便宜の爲に章名を附する事とした。

以下、二系八本について、その同異點を大觀する事とする。

三、高麗本「四十二章經」

麗本「四十二章經」に於ける、一貫せる思想を求むれば、遠離愛欲を以て中樞とし、般若的無修無證の思想なきを、その特色とする。これ恐らくは、その原形に最も近きものであらう。麗本の他本に異るは、

第一に「昔漢孝明皇帝」云云の經序を有し、この經序に於て張騫を以て西域使者中に加ふるにある。前漢武帝時代の張騫を以て、後漢明帝の使者の一人とするのは、時代の點に於て相應せざるものがある。この經序は、漢の牟子の撰とせられる「理惑論」の一節を爲すもので、恐らくは「漢法本內傳」に基くものであらう。宋元明の三本には、張騫と爲してあるが、

麗本に至つて之を變じて中郎蔡愔と爲した。麗本が之を蔡愔とせるは、恐らくは「寶林傳」に基けるものであらう。

第二、般若思想の特色といふべき、無修無證を高潮せる第二章なきにある。

第三に、第十章の施假棒捧の終りに、二神甚神の一節を置くにある。この一節は、林本になく、從つて宋の遂本・明の如本・清の藏本になかつたが、清の續法本に至つて、特に之を加へて尊親顯孝章を立てた。麗本にこの一節のあるのは、必ずや支那の孝道思想を顧みた爲で、支那佛教として重要な一項目を爲すものである。林本が之を除いて以後、殆ど表面に現はれなかつたが、越えて清朝に至りて續法によりて新に採用せられたのである。

第四、第十一章に天下五難として、二十難とせぬこと、及び第四十二章に觀世三則として、十三則とせぬにある。

第五、第十八章の信根福德は、林本に除かれて後、全く四十二章中に加へられざるに至つた。第三十五章の生死苦惱も然り、第四十章の披緇得道も亦然りである。

第六、第四十一章の直心念道は、林本には見えないが、遂本に至りて加へられた。

第七、四十二章の分ち方について、異說の起り得べき餘地がある。第五章惡來善往と、第六章仁慈無瞋は、林本は合して一章とし、遂本は分ちて二章とした。第八章守志奉道・第九章財施得福は、林本は合して一章とし、注本また一章とし、遂本は二章とした。第十三章の善大と力明とは、注本とは一章とし、遂本には分ちて二章とした。第二十四章欲火危身と第二十五章天魔試佛とは、遂本には二章とし、續法本には合して一章とした。第三十章の斷陰斷心・思想行本は、或は離して二章とすべきかに見られるが、林本も遂本も續法本も、一章と爲してあるから、今も一章とした。斯の如くにして、四十二章の分ち方に於て、異說の起り得べき餘地のあるのは、注意すべき事項とする。

四、宋の眞宗皇帝註本「四十二章經」

眞宗注本は、麗本の殆どそのまゝを依用せるものであるから、之に對して多く言ふの要がない。唯、麗本に異れる點を擧れば、大略左の如くである。

第一、序分と流通分とを具へて、一經の形式を整へて居る。序分は他本にも見えるが、流通分を有するのは、この本のみである。而して又序分は、麗本の「昔漢孝明皇帝」でなくて、「爾時世尊」を以て始まり「爲說眞經四十二章」を以て終る。斯く變更せられた序分は、何に基いたか。林本は惜むべし、最初の部分を闕くを以て之を參照するを得ないが、然し林本をそのまゝに依用せる塔本によつて、林本を承けしを知らしめられる。而して遂本に於て除去せられた「爾時世尊爲說眞經四十二章」の一節は、塔本にある。

第二に、第二章達理崇最を新加し、第十一章天下二十難として十五難を新加し、第四十二章觀世十三則として十則を新加してある。これ林本によつて新加せるものである。

第三、第一章に「識心達本解無爲法」の二句を新加し、第二章に「何者爲十」の一句を新加し、第五章に「何能免離」の一句を新加し、第十二章「道無形」に一字を加へて「道無形相」とし、第十三章「無怨」を改めて「無惡」とし、「未見之萠」を改めて「未曾不見」とし、第十四章に「若人漸解、來近知識」の二句を加へ、第十三章「得無不見」を改めて、「無不明矣」とし、第二十三章の「其二」に一字を加へて「其二同」とし、第三十三章の「甚悲、意有悔疑、欲生思歸」を改めて「其聲悲緊、欲悔思反」とし、第四十二章の諸侯を王候とし、礫石を瓦礫とし、氎素之奴を紈素之服とし、四禱・筏資とせるは、いづれも林本に據れるを語るのである。事頗る微細なるが如くであるが、麗本が注本となるに至るまでに

は、林本の影響あるを見んが爲に、特に之を數へる事とした。同時に是等の變化が、麗本と注本との相違で、其他に多くの變更なきを見んが爲である。

第四、第二章を贅加せるが爲に、注本は、守志奉道及び助施得福の二章を合して一章とした。注本は之を合して一章と爲したが、資本以下皆之を二章として居る。

斯の如く注本は、第二章を贅加したので、第八・第九の二章を合して一章と爲したが、其他は順序も分章も、全く麗本のまゝたるは、多言の要がない。唯其中に於て、五難を二十難とし、三則を十三則とし、及び二句一句又は一二語を加へ、而して少分を加へたるに過ぎぬ「縮刷藏經」の校勘を見るに、明本の所用はこの注本で、唯第十三章の中水路躍の踊を涌とし、第四十二章の四諦の四を四とし、方便を方便門とし、殺賊の殺を化とせるのみである。

五、唐の寶林傳本「四十二章經」

「寶林傳」は、朱陵沙門智炬の撰で、唐の貞元十年に成れりとせられる。中の最初釋迦牟尼章の中に、「四十二章經」を含ましめてある。この「四十二章經」が、經序を闕き、又初三章を闕くは惜むべきも、三十九章を保存するので、中唐時代の「四十二章經」を知るべき最強の資料である。而もまた缺けた部分が、塔本によつて補はれ得る。林本に於て、次の諸項が言ひ得られる。

第一、經序及び初三章について、予は注本と遼本とが、大體に於て一致せるより推して、遼本は必ずや林本を承けたもの、注本また林本を參照せるものであらうから、林本に於ける經序及び初三章が、大體遼本の如くであつたらうと推想したが、後に林本そのまゝなる塔本を得て、この推想の當れるを知り、而も遼本になき「爾時世尊、爲說眞四十二章」の一節

まで、塔本にそのまゝ存するを知つた。塔本はやがて林本である。

第二、こゝに一言したきは、林本に依る事の多い「祖堂集」に、經の第二章を以て佛初發の説法とせる事である。「寶林傳」中の四十二章經は初部を缺くので、その説法年代は不明なるも、次に「爾時世尊說ニ此經一已、復度ニ諸衆一而說法。時阿難白レ佛請下度ニ波闍波提・耶舍佉母等一出家上」とあるより見れば、初發の説法でない事は明である。「祖堂集」卷一にいふ

爾時釋迦如來、成道竟示レ衆曰、夫出家沙門者、斷レ欲去レ愛、識ニ自心源一、達ニ佛本理一、悟ニ無爲法一、内無ニ所得一、外無ニ所相一、心不レ繫レ道、亦不レ結レ業、無念無作、非修非證、不レ歷ニ諸位一而自崇敬、名レ之爲レ道。

有ニ一比丘一問、如レ是清淨本性。佛言、畢竟淨故。如何且本性無知。佛言、諸法鈍故。

外道問レ佛、不レ問ニ有言一、不レ問ニ無言一。佛乃良久。外道作レ禮讚曰、善哉善哉、世尊有ニ如レ是大慈大悲一、開ニ我迷雲一、令ニ我得レ入。

これを見來りて、林本の第二章にこの出家沙門章ありしや否やに、疑問起らざるを得ないが、林本と一致の多き途本には、之を第二章に加へてあるので、林本も亦然りしなんとの推定より、之に第二の番號を附した。後に宋の塔本を得るに及び、前揭の推定の全く當れるを知つた。

第三、林本には、麗本の第十八章信根福德なく、第三十五章生死苦惱なく、又第四十章拔欲得道なく、第四十一章直心念道がない。而して麗本にない第二章を加へ、第十三章を分ちて、問善大及び問力明の二章とし、別に第四十章信順得勝、第四十一章行道心道を加へ、以て四十二章としてある。

第四、麗本第三十七章呼吸間命と第三十八章念戒近道の順序を變更してある。

第五、麗本と林本との文々句々の大同は、僅に第七章の天唾汗身、第十三章の善大・力明、第二十一章の財色之患、第二十六章の無著得道、第二十七章の意不可信、第三十三章の處中得道、第卅四章の去垢精進、第卅六章の八難轉勝、第三

十七章の呼吸間命の九章（又十章）に過ぎぬ。他は語句の上に於て、多くの變化がある。一々之を對照するの遑がない。寶本とは一致しないが、注本と全同なのは、第二達理崇最章・第十一天下二十難章・第四十二視世十三則章である。

第六、林本は唐貞元年に成れるものであるから、注本以前の撰述なるは言ふの要がない。注本を離れて寶本・林本を比較する時は、前掲の如く、寶本の四章を除いて三章を新加し、及び一章を分ちて二章とし、其他二十四章の語句の上に大なる變革を加へた。寶本にない禪宗の思想の新加せられたのは、第十一章の無念無住無修無證・第十二章の見性・第十六章の見性・第十八章の無念無行無言無修・第十九章の靈覺卽菩提・第三十六章の無修無證である。これ等は、思想上より見て大なる變化である。これ予が寶本に區別して、之を別系と爲せる所以である。

「金藏」の麗本たりし「寶林傳」の寫本には、誤寫がある。卽ち第四章の忘言は妄言である。第十二章の判命は、塔本も同樣であるが、恐らくは剎命であらう。第二十六章の內問は內聞である。第三十一章の知汝意は於汝意である。第三十六章の見具は完具である。

この林本は、遂本に至りて幾多の修正が加へられて、佛教徒に必須の要書とせられ、其の後各時代を通して普行し、以て現行「四十二章經」となつたから、この林本は、經典史上大に注意せらるべきものである。さて、寶本所收の經本が、如何なる經過によつて林本となりしかは、之を明白ならしめ得ぬ。「寶林傳」の撰者智炬を以て、その撰者と爲すべきや否やは、之を斷言するを得ぬ。卒然之を見る時は、傳の中に存する經は、傳の撰者によつてせられたるが如くであるが、寶本を修補して林本の如くせんには、道力の外に文字の力量がなければならぬ。傳の文字又は文體より之を見るに、智炬に斯る力量ありと思惟せられぬ。智炬は恐らくは當時現行しつゝある經本を、傳中に纏り込めるに過ぎないだらう。斯くて林本の撰者は不明で、唯「寶林傳」の成れる時に行はれつゝありしものと見るを、穩當と爲すべしを思ふ。

六、宋の六和塔本「四十二章經」

塔本は、四十二名の大官が各一章を謹書し、紹興已卯（二十九年、西暦一一五九年）を以て、西蜀の武雄之に跋を加へ、住持智曇が之を立石せるものである。遂本は宣和の間（一一一九――一一二五）のものとせられる。塔本は、之に後れる事三十餘年であるが、之を林本及び遂本に對照するに、殆ど林本そのまゝで、遂本に至りて多少變更せられるを見る。遂本の變更は、恐らくは守遂自身の加へた變更でなく、一派の傳承せるものなるべければ、中唐以後紹興年間に至るまで、一方に林本のまゝを傳承する一派あると同時に、他方に多少之に變更を加へた經本を傳へた一派ありしを知るべきである。

林本は、初及び初三章を缺く事別表の如くである。予はその缺ける部分が、遂本に大同ならんと推定したが、今林本に殆んど全同な此塔本を得て、全くこの推定の當れるを知るを得た。塔本が第四章以下、文々句々、林本と殆んど全同と見られる以上、序及び初三章半のみ異るべきでないから、林本の缺けたる部分は、塔本によつて完全に之を補ふを得る。而してこの塔本の特色は、四十二章を分段せるにある。林本には分段がないので、今は塔本に従つて、同じく之を分段する事とした。この分段、殊に第一章を分ちて二章と爲せる如きには、何人にも異見あるべく、予も亦之を分章せぬ明の了童本に賛するものであるけれども、今は塔本の分段に従つて林本を分段し、之と比較せんが爲に、遂本に了童の分段章名を附する事とした。

初の序に於て、遂本に至りて五字の改められたものがあるけれども、これは特に言ふべき程のものでない。唯「爾時爲說眞經四十二章、敎曰」の一句が、注本に至りて除かれたのを注意すべきである。

第一章、遂本に於て一章とせられたものが、この塔本に於て、中間に「佛言」の二字を加へて二章とせられるので、分段

上に於て相違を生ぜしめる。

塔本第四章の結尾を爲す「愚人所愛、捨之與欲」の二句は、林本にこの章を缺くので、之を對照するを得ないが、恐らくは同樣なりしと思ふ。この二句の意味が不明である。遂本は之が爲に變更を加へて「使人愚蔽者、愛與欲也」とした。以て遂本の後成なるをトすべきである。

林本・塔本の第十章「佛言、猶如炬火數千百輝、將見諸像、道亦如之」は、之を獨立の一章と爲す時は何の意なるかを知り難い。遂本は之を施福の一章の後半と見て、その間に「沙門問曰、此福盡乎」の問を加へ、而してこの譬に類せる文句を爲して居るのは、また遂本の修正である。

林本・塔本の第二十四章は、文字の誤寫あるべく、而も林本は二章の間に混亂がある。塔本の第二十四章にはこの混亂がないけれども、意義は不明である。之に變更を加へた遂本の第二十四章に至りて、意義が通徹する。而してその第二十五章は、林本より塔本を經て、遂本に至れる經過を語るものである。

林本・塔本の第三十・三十一の二章は、遂本に至りて合して一章とせられ、而して兩本に存する中間の「佛言、世俗倒見不覺、吾理如此、癡人殘形損實、斷聖味故、未可會道」の文句を除いた。

林本塔本の第三十五章には、前章との間に錯簡があり。遂本はこの錯簡の部分を前章に附し、以てその意義を通ぜしめた。斯の如き錯簡まで、林本塔本の間に一致のあるは、塔本が林本をそのまゝに傳承せるを語るものである。

林本塔本の第三十九・四十の二章は、遂本に來りて合して第三十九章とせられ、而して頗る簡潔とせられた。

塔本は第四十一章に於て、林本にない一節を加へた。「又如牛負重行深泥中、云云」これである。遂本は之を以て獨立の一章と爲して、之を第四十一章とした。林本と塔本との大に異る點は、單にこれだけである。こゝは林本に異りて、而も遂本との間に一致がある。これこの塔本が林本との中間に立つを語るものである。

林本塔本は、第四十二章に於て、等しく「四耨水」とし、「伐寶聚」とし、「夢金日」とする。遂本は之を改めて「阿耨池水」とし、「化寶聚」とし、「夢金帛」とする。四耨水の如き、伐寶聚の如き、特殊の字面が、そのまゝなる所に、林本と塔本との同本なるを語り、而して又林本の「過富客」が、塔本に於て「過塵隙」となり、遂本に至りて「過隙塵」とせらるるによつて、此塔本が兩本の中間に立つ事を知らしめる。

其他に於て、林本塔本が同一で、遂本に至りて變更せられたもの數多くあるが、重要なものは以上に盡きる。

林本と塔本との同本なるは、別掲の對照によつて明白に之を見る。文々句々そのまゝなるは、中唐以後少くも宋の紹興年間まで、林本に何等の變更の加へられぬものなるを知る。その異る點は、第四十一章に於て一節を加へたにある。この一節は、遂本に至りて獨立の一章とせられた。

最後に注意すべきは、この塔本に缺劃の文字ある事である。序の敬、第十三章の鏡、第二十五章の敬、第三十六章の宇、第三十七章の敬の如き、是れである。これは、皇帝の御諱を避けんが爲である。

七、宋の守遂本「四十二章經」

守遂は、青原下十二世で、隨州大洪の法嗣である。その法系は、次の如くである。

青原—石頭—藥山—雲巖—洞山—雲居—同安—道安—梁山—大陽—投子—┬—大洪報恩—大洪守遂
　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　└—芙蓉道楷—丹霞子淳

芙蓉は政和八年の寂であり、丹霞は宣和己亥の寂である。大洪報恩の年代は不明、守遂の年代も不明であるが、芙蓉・丹霞の年代より見て、北宋極末の出と見て可い。町元呑宰増冠傍註「佛祖三經指南」に、「大宋徽宗皇帝宣和之間也」として

あるのは、當を得たといふべきである。

守遂は、林本を取りて之に注を加へた。先是眞宗皇帝は、麗本を取りて之を注したが、守遂が林本を取つたのは、「四十二章經」の成形に於て、劃期的の事項である。現行「四十二章經」は、全く守遂によつて定められた。その後、分章の上に取捨を加へたものあり、又語句の上に變革を加へたものがあるけれども、遂にこの遂本の位置を動かさぬ。「續藏經」所收のものは、了童の補注本であつて、いづれまでを守遂の注とすべきか、判別し難い。本年五月、予京都に遊び、妙心寺龍華院より、朝鮮版守遂註三經を得た。これ道霈の佛祖三經の原本で、蓋し珍本に屬する。

此の朝鮮版佛祖三經は、豐太の西征軍士の將來せるもので、左の奥書を有する。

此三經、高麗陣時朝之御分捕來畢。予依自然緣、申請令所持者也。凡於本朝可爲一冊歟。墨付四十四丁

持主　林聖坊　生國讚州高松住

「四十二章經」の前には、至元丙戌德異叙の序を附し、「遺教經」の前には、大宋眞宗皇帝注遺教經序を加へ「潙山警策」の前には、紹興九年十二月、左朝奉大夫前權南東路轉運判官張商英の序を有する。終りに青龍甲子十月李穡の跋あり、志峯・志道・覺濬が施主となり大藏を得て重刊せるをいふ。李穡の跋の後に、明の隆慶四年、無木山安心寺開板の募緣緣起と施者列名とを附する。李穡は明初の人であるから、青龍甲子といふのは、洪武十七年（一三八四）なるべく、隆慶四年（一五七〇）安心寺開板に先つ事約二百年である。李穡の跋は左の如くである。

釋志峯、與志道覺濬、施主金氏曰大雄者、重刊佛祖三經、來請予跋其尾。予觀其書、四十二章也、遺教經也、潙山警策也。立法創制、識見未遣、成佛作祖正路斯在。道上人法施、何可量哉。學者曰此書、如嚴師在上扶身、若不及則可矣、如或不然、三經亦虛文矣。豈不惜哉。青龍甲子十月日　推忠保節同德贊化功臣三重大匡韓山府院君李　穡跋

安心寺開板の募緣識語及び施主列名は、左の如くである。

上以延弘二國祚一、下化二群品一、　校正雪嵓

皇明隆慶四年庚午之春、化士等欲下廣二三經之法一、以惠中後學上、募緣鋟梓、流二傳萬年一焉。若非レ有レ慕二於佛祖之風一者、其能如レ是乎。後之學者、覽二斯經詮一、而發二心源一、則其敎化之功、豈可レ量哉。

大施主性宗

施　主――學烱比丘　李莫紗兩主

㳒大施主　成必桂兩主　吳引同兩｜

供養大施主――成世桂兩主　布施施主――林寶積兩主

布施大施主　粉代兩主　朴大同兩主　金有禮兩主

金末祥兩主　趙九世兩主　朴仇之兩主　金元同兩主

安和進兩主　鄭銀斤兩主　朴元忠兩主　金先文兩主　金众生兩主　只叔之兩｜

金達末兩主　鄭終必兩主　鄭氏德只　族德兩主

林當兩主　吳仁世兩主　鄭木叱介兩主　朴仍紗兩主

道俊比丘　吳破回兩主　梁官山兩主　徐榮茂兩｜

性珠比丘　宋一兩主　尹世與兩主　金叔斤兩｜

法云比丘　金士春兩主　安水良兩主　梁末乙生兩｜

思俊比丘　金叔之兩主　盧石紗兩主　高加乙其之

道淳比丘　李漢丁兩主　末乙非兩主　加乙其之

宗惠比丘　金金同兩主　丁非溫主　鄭千令兩主　菜刀智希　炊飯太云

靈珠　別座道凞

無木山安心寺開板　化士印珠

此の册子は、其後に萬曆六年（一五七八）の畢書を有する。「順非兩主、供養大施主朴思謙兩主、大施主金佛善兩主靈鶴（乃至）化主信能、萬曆六年戊寅孟夏日、供養主佛恩」といふもので、安心寺の開板以後八年、某寺に施入せる際の施主の筆である。

守遂は單に之に註せるのみ、之を明了に分章して、而して章名を附せるものは、明の了童の補註本である。今、了童の補註本に從つて、その章名を附する事とした。遂本は林本を依用し、大體上に於て林本と同一であるが、これに幾多の變更を加へたので、之を一瞥するの要がある。この變更は、注本を通して、麗本を參酌せるもので、左の諸項が注意せられる。

一、第三章、林本の意義不明なる「愚人所愛、捨之與欲」を改めて、「使人愚蔽者、愛與欲也」とした。

二、第九章、麗本が「博愛」とし、林本がまた「博愛」とせるものを、遂本は「博聞愛道」とした。是に至りて、一章の意義全く一變した。

三、第十章、林本の「洞見諸像」を、遂本は「熟食除冥」とした。これは麗本に據つたものである。

四、第二十四章、林本の「若二同者、甑爲道人」の意が解し難い。遂本は之を變じて、「頼有一矣、若使二同、普天之人、無有爲道者」とした。

五、第二十九章、遂本は全く林本に異る。これ亦注本を通して、麗本に據つたものである。注本に對照して、變化の來た經路が知られる。

六、第三十四章、遂本は彈箏喩章の終りに「於道若箏云云」の一段を附してある。この一段は、麗本も、林本も、塔本も、注本も、次の鍛鐵喩章の終りに附せるものである。これを取り來りて、彈箏喩章に附したは、大なる變化の一である。

七、遂本は、林本の第三十九敎海無貳、第四十信順得勝の二章を合して、簡潔なる敎海無差の一章とした。

八、遂本は新に第四十一眞心念道章を加へた。この章は林本にないが、麗本にあり、又塔本にある。遂本は塔本を承けたのであるが、かねて麗本を參照せるを知るべきである。これまた大なる變更の一である。

九、以上の外に於て、遂本が林本の語句に變化を與へたのは、第十章嘉施獲福、第十三章問道宿命、第十六章捨愛得道、第十七章明本暗謝、第二十三章色欲障道、第二十五章欲火燒身、第二十六章天魔嬈佛、第二十九章正觀敵色、第三十章欲火遠離、第三十一章心寂欲除、第三十二章我空怖滅、第三十三章智明破魔、第三十七章念戒近道の十三章に及ぶのである。

斯の如くにして、遂本が麗本を參照して、林本に變更を加へた事は、頗る明白であるが、その基礎が林本にありしは、これまた甚だ明白である。この遂本一たび成りて、その後學界は之を以て底本と爲すに至つた。明の雲棲は、麗本と遂本とを比較して、遂本の勝れるを稱して、「遂師之本、文義暢、而藏本頗爲未安」といつて居る。蓋し此說が、學界を支配したのである。

八、明の智旭本・清の道霈本・清の續法本「四十二章經」

明の智旭の「四十二章經解」中に用ひられた經は、全く遂本のまゝである。清の道霈の「佛祖三經指南」中に用ひられた經も、また遂本のまゝである。唯第四章の終りの「名十善行耳」の耳字がない。又第三十八章の終りの「子知道矣」の矣字を除いて居るだけである。

智旭も道霈も、章を分けたが、章名を加へぬ。章名を加へたのは、明の古靈了童が守遂註を補へる「佛說四十二章經註」と、清の續法の「四十二章經疏鈔」とのみである。續法の疏鈔も、また遂本を依用したが、この本の他に異る所は、第十一章の擧田較勝章の末尾に、第十二章として尊親顯孝章を新加せるにある。この一章は、林本にも、塔本にも、遂本にも、隨つて智旭本にも、道霈本にもなく、林本と異る麗本の施飯轉勝の最後に存するものである。續法が異系のものより、單にこ

の一節のみを抽き出して來たのは、蓋し支那思想上重要と思惟せるが爲である。續法はこの一章を新加したので、欲火燒身及び天魔嬈佛の二章を合して、第二十六欲損道益の一章とした。この二段は、麗本にも、林本にも、塔本にも、すべて二節とせられる。續法はこの約束を破りて一章とし、而して尊孝章を新加したのである。

九、「義楚六帖」中に引用せられたる「四十二章經」

「義楚六帖」は二十四卷ある。齊州開元寺講倶舍論賜紫明教大師義楚の集で、自らは「釋氏六帖」と稱したが、世に義楚六帖として傳稱せられる。乙卯に起草して、甲寅に畢功せるもの、即ち開運二年（九四五）至顯德元年（九五四）の撰であるから、唐の「寶林傳」を下る事百五十三年のものなるに拘はらず、その中に引證せられた「四十二章經」は、麗本系に屬する。この事は、南宋の一部に於て、林本の如くにその修補を爲せるものあるに拘はらず、學界の風潮は從來のものを依用せるを語るのである。宋眞宗本が、實本を依用して、唯林本を參酌せるのみなるは、愈々之を證するのである。

「義楚六帖」中に引用せられたものに、左の四節がある。

卷二十、唾人汚已の夾註にいふ

四十二章經云、惡人害賢、猶仰面唾天、下還汚已、逆風以土坌之、亦復如是也。

寶本　惡人害賢者、猶仰天而唾、唾不汚天、還汚已身。逆風坋人、塵不汚彼、還坋身（注本は之に同じ。たゞ坌人とし、汚于身とするのみ。）

林本——惡人害賢者、猶仰天而唾、唾不至天公、還從己身墮。逆風揚惡、不能汚上人（遂本は天公を天とし、己身墮を己墮とし、揚惡を颺塵とし、不能汚上人を還坌己身とする。）

「六帖」所引のものは、そのまゝにてはいづれにも一致しないが、麗本系に屬し、林本のに異る事は、一見して明了である。

卷四、五種無易の註に

四十二章經云、貧窮布施、高貴學道、擯命不死、覩經依奉、見佛解脫。

麗本――天下有五難、貧窮布施難、豪貴學道難、制命不死難、得覩佛經難。生値佛世難。(注本は全くこれに同じ。)

林本――五難を二十難とし、最初の五難は麗本に同じく、たゞ制命を判命とするのみ。判字恐らくは制の誤であらう。

遂本は林本に同じ。たゞ棄命必死とするのが異るに過ぎぬ。

是等を比較するに、麗本の五難は一般に流布せるものである。「六帖」は、その意を取りて、之を敷演せしものであらう。斯くて「六帖」のものは、文字の上に於て頗る麗本に相違するけれども、林本以後二十難と爲せるに反して、五難の形を保持するのは、いふまでもなく麗本系に屬すといふべきである。

卷十九、財色之禍の註に

四十二章經云、財色之於人也、如兒貪刀上之蜜、不足一喰之美、有傷舌之患。

麗本――財色之於人、譬如小兒貪刀刃之蜜、甜不足一食之美、然有截舌之患也(注本は之に全同である。)

林本――財色於人、人之不捨、譬刀刃有蜜、不足一食之喰、小兒舐之、有害舌之患也(遂本は大略之に同じく、たゞ一餐之美とし、割舌とし、而して譬如とし則有として、二字を加ふるのみである。)

麗本と林本とを「六帖」のに比較するに、文の構造上に於て「六帖」のが、麗本系に屬する事、いふまでもない。

卷十三、佛視王貴の註に

四十二章經云、佛言、吾視諸王之位如過客、視金玉之寶如瓦礫、視綾素之飾如弊帛。

麗本　佛言、吾視諸侯之位如過客、視金玉之寶如礫石、視氎素之好如弊帛。

麗本は「六帖」のと同じく、たゞ三條のみなるに拘はらず、林本も、注本も、塔本も、遂本も、その後に十條を加へて、十三條とする。この點に於ても、「六帖」のが麗本系なるは明白である。文字の異同に至りては、林本は、王侯とし、過富客（塔本は過塵陳とする）とし、覩瓦礫とし、紈素之服とし、覩弊帛とする。注本は、王侯とし、塵陳とし、瓦礫とし、紈素之服とする。遂本は、王侯とし、過隙塵とし、瓦礫とし、紈素之服とし、敝帛とする。斯くていづれも相違して、彼此全同なるものはないが、「六帖」のが最もよく麗本に類するを見るべきである。

單に四章のみに過ぎないが、「六帖」所用のものによつて、（一）麗本系が最も流布せる事、（二）經本に種々の異本ありし事を推察し得べく、（三）林本が最も廣布して、本經の底本たるが如きに至つたのは、遂本以後なるを推斷し得べきである。

十、禪宗の法系問題と「四十二章經」

一、「四十二章經」の兩系

「四十二章經」には、高麗大藏所收の古本と、宋の守遂註の新本との兩系があり。兩者の間には種々の異點があるが、その中に於て最も大なるものは、遂本が麗本の第十八・三十五・四十・四十一の四章を除きて、第二・四十・四十一の三章を新加し、而して又無作無證の般若主義を高潮し、及び第十一章の天下五難を擴大して天下二十難とし、第四十二章の觀世三則を増加して十則とした點にある。斯くて形式に於て異るのみならず、内容に於ても大なる變化を來し、禪宗南宗の根本思想たる般若主義を高潮せるに至つたのは、單に一人によつての一經の變化といふものでなく、經にこの變化あらしめた時代の背景がなくてはならぬと思はれる。予は從來宋代に於ける禪宗の發展が、遂本の上に斯る變化あらしめたものと思惟して居たが、金藏所收の「寶林傳」釋迦牟尼章中に存する「四十二章經」を見るに及んで、遂本の基く所遠く唐代にあるを知るを

得た。遂本は宋代に於て初めて成れるに非ずして、實に中唐時代に於て既に定形を取つて居たのであるから、宋の遂本は實は遡つて唐の林本となる。「寶林傳」は唐の智炬の撰せるもの、その中に收められた新「四十二章經」は、恐らくは智炬の手によつて成つたものでなく、智炬はたゞ當時禪家の一派の間に用ひられるものを收めたに過ぎないであらう。

この經には、外に宋の眞宗皇帝の注本あるも、こは別系といふべきものでなく、麗本を底本としてこれに林本を參照したものに過ぎぬから、大體よりいふ時は麗本系と見てよい。林本の知られぬ時代には、注本の變化の縁由不明の爲に、恰かも麗本と遂本との經過の中間に立つものとして、之を兩系以外の別系と見る人もあつたが、今や林本が知られて見れば、その麗本系なる事が明瞭となる。

たゞ次の如き事が言ひ得られる。即ち麗本系の古い形式の經が、宋の眞宗皇帝の頃まで一般に行はれ、林本系の新しき形式の經は、一部の間に行はるるのみであつたが、守遂が「遺教經」及び「溈山警策」と合して、佛祖三經の名の下にこの新「四十二章經」に註釋を施して以後、「四十二章經」といへば、この新らしき形のもののみ注意せられて、麗本系は次第にその影を潛めるに至つた事である。

斯の如くにして「四十二章經」に麗本系の古本と林本系の新本との二種ありとして、さて麗本系のものが林本系となるに至れるにつきては、その中に種々の問題が含まれ、單に書史學上の問題ではないと思ふ。第一に新經が「寶林傳」の中に收められたについては、この新經が寶林傳系の禪家の手によつて變化を取るに至つた事を推定せしめる。第二に「寶林傳」の製作せられたるは、必ずその趣旨目的があつたに相違ないから、それには當時の禪宗教會の狀態が與つて居らねばならぬを推察せしめる。第三に撰者智炬の名は何ものにも見えて居ぬので、その法系不明であるが、「續寶林傳」の撰者惟勁及び新經に註を加へた守遂より遡つて、南嶽石頭の法系でないかと想像せられる事等である。斯の如くにして「四十二章經」の上に見られる變化の考察は、禪宗法系の研究にまで發展して來るのである。加之、四十二章についても、いづれを以てその四十

二に當つべきかも、問題となりて來る。幾多の本を索め來る時に、唐の林本・宋の麗本・宋の註本・宋の塔本・宋の遂本・明の智旭本・清の道霈本・清の續法本の八本を得、而して明の了童補註遂本と、清の續法本には四十二章を明瞭に分つて居るが、他本には特に之を分つて居ないので、四十二章の取り方に異說が起る。實地是等八本を對照する時、いよ〳〵この感を深くする。卽ち遂本に於て除かれた章が、その後のものに再び採用せられたものもある所から、或は二章を合して一章とするもあり、或は甲章を去つて乙章を加ふるもあり、若し絕對的に何れの章々を以て四十二とすべきかにつきては、大に異論あるべく、諸本を對照するに、四十二なる數に合せんが爲に、其の間に隨意の取捨の加へられた事を見得るのである。

二、「寶林傳」所收の新「四十二章經」

宋の塔本を以て之に對照するに、全く同本にして、又遂本の原本がこれなるを知らしめられる。問題の出發點として、先づ林本を掲げる必要がある。けれどその悉くを出すは煩瑣なるを以て、特に前後のものとの關係上より見て注意すべきものを出す事とする。

以下煩を去らんが爲に、假りに麗本を古經とし、林本を新經と呼ぶ事とする。

さて古新兩經を比較するに、文句の大同なるは、僅に第七天唾汚身章、第十三善・大・力・明章、第二十一財色之患章、第二十六無著得道章、第二十七意不可信章、第三十三處中得道章、第三十四去垢精進章、第三十六八難轉勝章、第三十七呼吸間命章の九章（又十章）に過ぎず、他は語句の上に於て多くの變化あり、況んや古經の四章を全く去つて、彼になき三章を加へたるは非常の變化である。古經にありて新經になきは、次の四章である。

麗本第十八章――佛言、一日行、常念道行道、遂得信根、其福無量。

麗本第三十五章――人爲道亦苦、不爲道亦苦、惟人自生至老、自老至病、自病至死、其苦無量、心惱積罪、生死不息、

其苦難說。

麗本第四十章——人爲道能拔愛欲之根、譬如摘懸珠、一一摘之、會有盡時、惡盡得道也。

麗本第四十一章——佛言、諸沙門行道、當如牛負深泥中、疲極不敢左右顧、趣欲離泥、以自蘇息、沙門視情欲、甚於彼泥、直心念道、可免衆苦。

新經は是等の四章を除きて、而して古經に一章とせる善・大・力・明章を分ちて、善・大章及び力・明章の二とし、別に次の三章を加へて、四十二章としてある。

林本第二章——夫出家沙門者、斷欲去愛、識自心源、達佛深理、悟無爲法、内無所得、外無所求、心不繫道、亦不結業、無念無作、非修非證、不歷諸位、而自崇最、名之爲道。

林本第四十章——佛言、爲道人者、佛所言說、皆信順故、能伏愛欲之根、不起三業、當行佛道、示三昧果、決得勝處。

林本第四十一章——諸沙門行道、當如磨牛、無有休息、身雖行道、心道不行、心道若行、何用行道。

古新兩經の間に斯の如き左右あるを以て、「四十二章經」の現存諸本には、何等かの點に於て相違を生じ、四十二章の分ち方にも相違を生じて來るのみならず、また章の前後にも相違を加へたのであるから、實をいへば前掲の如く經文上に第何章を加へたのは、或は混雜を來す事となる。前掲の章數は、古經は古經のにより、新經は新經のによつた。

次に古新兩經の間に於て、般若思想の有無によつて大いに異るものゝあるのは、次の六章である。

(一)林本第十一章——佛言、飯惡人百、不如飯一善人(中略)、飯千億三世諸佛、不如飯無念無住無修無證之者、(遼本はこれと同文であるから中略する。)

麗本第十章——佛言、飯凡人百、不如飯一善人(中略)、飯辟支佛百億、不如以三尊之教、度其一世二親、教千億、不如飯一佛、學願求佛、欲濟衆生也、飯善人福最深重。

凡人事天地鬼神、不如孝其親矣、二親最神也。

注本は麗本を承くれども、不如以三尊之教、度其一世二親、教千億の部分を除いてある。後の二親最神也の一節は、遂本以下になく、唯續法本のみが之を承けて、特に一章としてある。從つて四十二章の分け方が、他本と異つて來るのである。

(二)林本第十二章——佛言、天下有二十難、貧窮布施難(中略)、見性學道難、覩境不動難、善解方便難、隨化度人難。(多少文字の相違あり、順序の相違あるも、遂本は殆どそのまゝを承けて居る。)

麗本のは、天下有五難として最初の五個だけを擧ぐるに過ぎぬ。これ古經の形であつたのである。然るに麗本を承けた注本が、順序の上に相違あるも之を二十難とせるは、蓋し「寶林傳」を參照したものと思ふ。

(三)林本第十六章——佛言、人懷愛欲、不見道者(中略)、若人漸解懺悔、來近知識、水澄穢除、清淨無垢、即自見性耳。

この一章は遂本との間に相違あるのみならず、麗本とは殊に大に相違する。遂本には若人以下が次の如き短きものとなれるを見る。

汝等沙門、當捨愛欲、愛欲垢盡、道可見矣。

麗本・注本に於ては、次の如き長い文句となつた。

猛火著釜下、中水踊躍、以布覆上、衆生照臨、亦無覩其影者、心中本有三毒、涌沸在內、五蓋覆外、終不見道、惡心垢盡、乃知魂靈所從來、生死所趣向、諸佛國土、道德所在耳。

(四)林本第十八章——佛言、吾法念無念念、行無行行、言無言言、修無修修、會者近爾、迷者遠乎、言語道斷、非物所拘、差之毫釐、倏忽須臾。

遂本はそのまゝを承けて、たゞ倏忽を失之に變へたるに過ぎぬ。

麗本・注本の之に當る部分は、次の如くになつて居る。

麗本第十六章——佛言、吾何念念道、吾何行行道、吾何言言道、吾念諦道、不忽須臾也。

麗本の念道・行道、言道・念諦道と、林本の念無念念、行無行行、言無言言、修無修修との間には、非常の相違がある。

（五）林本第十九章——佛言、觀天地念非常、觀世界念非念、觀靈覺卽菩提、如是心識、得道疾矣。

遂本はそのまゝに承けて、唯觀字を覺とし、心識を知識とするのみ。

麗本・注本の第十七章には、觀靈覺卽菩提の一句が、觀萬物形體豐熾念非常とせられる。これ亦頗る變化せるものと言ふべきである。

（六）林本第三十六章——佛言、夫人離三惡道得爲人難（中略）、既發菩提無修無證難。

遂本は人離惡道とし、菩提を菩提心とし、その他多少文字の相違あるも、そのまゝを承けて居ると言つてよい。麗本・注本は無修無證難の一句を、既生菩薩家、以心信三尊値佛世難としてある。

以上の外に、林本と遂本との間にすら大いに相違して、全章全く異るものもあるから、況んや之を古經に對比する時は、益々その相違を見る。一々之を擧るは、徒らに煩瑣を來すのみであるから、古新兩經の相違を、以上の如き重要なものに止めて置く事とする。

是等古新兩經の相違を擧げ來つて、何人にも氣付く事は、古經に「三尊の教を以て其の一世二親を度す」べきを教へ、特に「其親に孝す」べきを說きて、「二親最も神たり」とまで言つてあるに拘はらず、新經には全く之を除きて、二章まで「見性」をいひ、「靈覺卽菩提」をいひ、四章まで「無修無證」を言つてある事である。是は禪宗思想史上に、頗る重要なる問題を提供する。卽ち「寶林傳」の成れる貞元十年時代の禪宗思想を示すものでなければならぬからである。もと「四十二章經」は原始佛教の教課書にして、勿論禪宗の思想を發表したものでない。然るに中唐時代の禪家が、古經に對して斯る變化を與へ

たる新經を傳受せる事は、やがて禪宗思想史の問題となつて來る。この新經は宋の眞宗皇帝によつてそのまゝに依用せられざりしも、眞宗は古經を用ひつゝ、猶新經中の重要なる章を採用して居るのである。即ち第二の達理崇最章を新に加ふるのみならず、第十一章を二十難として十五難を加へ、第四十二章を視世十三則として十則を加へてある。この中に般若思想がありて、是等はいづれも林本によつて新加せられたのである。されどもと古經を依用して居る所から、般若主義が左程まで多くなつて居らぬので、その點よりいへば古新兩經の中間に位する結果となる。

三、法系問題と智炬撰「寶林傳」

新らしき形の「四十二章經」が、その初「寶林傳」の中にありといふ所に、興味ある問題が提供せられる。もとこの「寶林傳」は、西天四七・東土二六の禪宗法系を確定せんとの目的を以て撰述せられたものである。中唐時代に於て、法系問題は由々しき評論の對象となつた。現存資料の上よりすれば、南宗惠能系のものが、「壇經」によりて、上は僧迦羅・須婆蜜多・菩提達摩を立て、下は六祖惠能に至る祖統を立てたに對して、北宗神秀系の淨覺は、「楞伽師資記」を撰して、上は求那跋陀羅を以て祖師とし、下は神秀を以て祖師とした。「楞伽經」の授受の上よりすれば、かく言ひ得る一面もあれども、達摩禪を以て自任するものには、これは承服する事の出來ぬものであつた。開元年代（七一三――七四一）の撰と推定せられる。更に之に對して大曆年代（七六六―七七九）の撰と推定せられる「歷代法寶論」があらはれた。これは「達摩多羅禪經」を主とし、「壇經」を參酌して、上は須婆蜜多・僧迦羅叉・菩提達摩多羅の祖統を立て、下は六祖惠能に至る東土二三の祖統を主張した。永嘉大師の撰とせらるる「證道歌」も、西天二十八代、此土の初祖菩提達摩以下曹溪に至る六代の傳衣を主張し、少室六門中の一とせられる「血脈論」の中にも、西天二十七祖を言ふ。是等のものも、法系の爭を背景としてあらはれたものと推定せられる。「血脈論」の名稱そのものゝ上に、早や法系の問題ありしを示すのである。斯くて或は二十七祖といふもあり、或

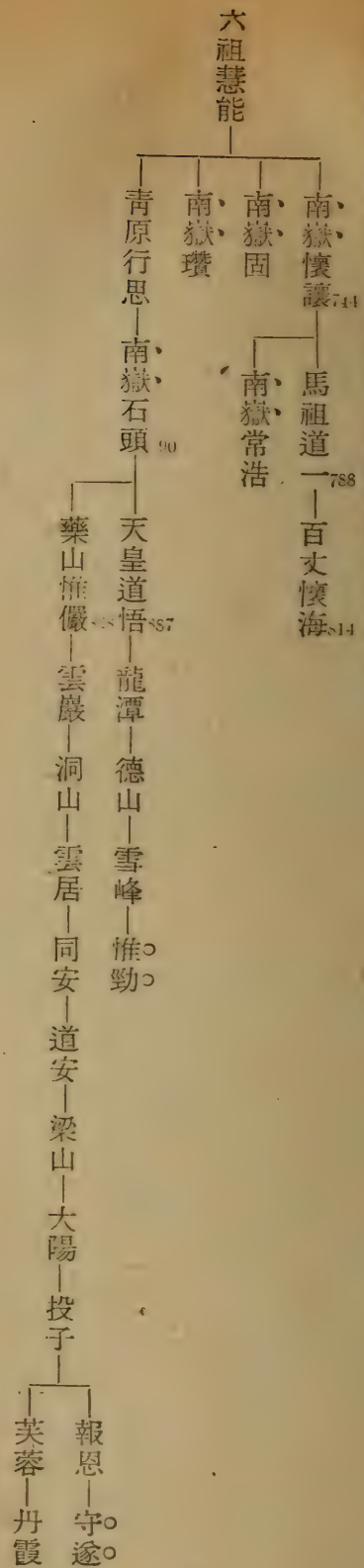
は菩提達摩多羅といふもあり、菩提達摩多羅の名稱の上に「達摩多羅禪經」の痕迹が殘つて見られるけれども、西天四七・東土二三の祖統を主張するに至つては、「壇經」と同じ系統に立つ。北宗系より之に對せるものが、その後に現はれたに相違ない。「寶林傳」は最後に出でたのであつて、これは同じく南宗に屬するけれども、上は婆舍斯多・不如蜜多・般若多羅・菩提達摩たる、一種異れる祖統を立て、下は惠能に至る東土六祖を主張した。斯くて西土四七の祖統には、同じ南宗中にあつても兩系を生じた。假りに之を壇經系・寶林傳系と名くれば、唐代にあつて、壇經系は傳敎の「內證血脈譜」・宗密の「圓覺經大疏鈔」・同「圓覺略疏鈔」に依用せられ、寶林傳系は唐代にては「曹溪大師別傳」に依用せられ、下つて五代の「祖堂集」・「宗鏡錄」に纘承せられ、宋代の「景德錄」・「傳法正宗記」に依用せられて、遂に禪宗の正統說と見られるまでに至つた。この點よりいへば「寶林傳」の禪宗史上に於ける位置、甚だ重大といはねばならぬ。この「寶林傳」の中に、今日普行する新「四十二章經」が收められてあるから、その般若主義は、他の楞伽主義に對して、大切な任務を有するのである。

「寶林傳」の撰者は、朱陵沙門智炬又は慧炬である。朱陵といふは南嶽の事であるから、南嶽の般舟道場に住せる禪僧なりしと推定せられる。古く之を金陵沙門としてあるが、それは誤寫で、靑蓮院所藏の古寫本には明かに朱陵とし、また「續寶林傳」の撰者が、後唐の南嶽般舟道場の惟勁頭陀なる事も、その南嶽なりし事を推定せしめる。智炬の傳は不明なるのみならず、何の書にもこの名を見ぬのであるから、その法系については間接に推察を加ふる外はない。「續寶林傳」の撰者惟勁の傳は、「宋高僧傳」にも「傳燈」にも揭げられる。「宋傳」に依れば、福州長溪の人、節操精苦、破衲無繒の爲に、頭陀の號があつた。初め雪峰に參して深く淵府を探り、乾化中南嶽に入りて報慈東藏(亦號三生藏)に住し、中に法藏禪師の鏡燈あるを見て、頓に廣大法界重重帝網の門を了した。又嶽の道觀中にも此の燈が設けられてあつたが、それは往きに敎を廢せる時竊に移して仙壇に入れたのであつた。之を見たる惟勁は、後世に至らばその區別を知らざるに至るべきを歎じて、五字頌五章を作つて、この燈の道家の器用に非るを明かにした。楚王馬氏奏して紫を賜ひ、寶聞大師と署するに至つた。惟勁は「寶林傳」を

續ぎて貞元已後の禪門祖祖相繼げる源脈を録せるのみならず、別に「南嶽高僧傳」を著はした。惟勁は一代の禪宗達士で、文采觀るべく、後、梧中に終つたといふのである。此に由つて惟勁が石頭五代の法孫雪峰義存の法系であつた事と、南嶽にあつて撰述せる事とが知られる。而して又「寶林傳」中の新「四十二章經」を承けて、之を「遺教經」及び「潙山警策」と相並べて佛祖三經と題し、それに註釋を加へた宋の大洪守遂は、大洪報恩の法嗣でまた石頭の法系に屬し、藥山以下十一世の法孫であつた。その年代事蹟は不明なるも、同時の芙蓉道楷・丹霞子淳の師資より見て、宣和の頃の人なりし事が推定せられる。

斯くて「寶林傳」を續ぎたる惟勁が石頭の法孫であり、新「四十二章經」を註した守遂が、また石頭の法系であつた事が、智炬の法系を推察せしめる間接の役目を爲すと思はれる。石頭の所住は南嶽であつたのである。「寶林傳」の成れるは、貞元十年（七九四）とせられる。そは南嶽系にては百丈の時、青原系では天皇・藥山の時である。南嶽に於て成れる所より見れば、石頭に何等かの關係があつたと想定せられる。南嶽には前に懷讓も住し、懷讓と同時に固や瓚なる禪師も住し、その法嗣に馬祖あり、常浩があつた。南嶽系のものは勿論南嶽に深い關係を有するが、其後馬祖は江西に移れるに拘はらず、同時の石頭は終生南嶽に住して、その法系より人物を輩出した。藥山・丹霞・大顚は、その優なるものである。單に南嶽にての撰述といふ事實よりその法系を推察するのは、多少の危險を伴ふけれども、「續寶林傳」を撰せる惟勁が、石頭の法孫であり、「寶林傳」中の新「四十二章經」に初めて註せる守遂が、また石頭の遠孫なる所を綜合して考ふるに、「寶林傳」の撰者智炬は、石頭系の人であつたと思はれる。若し石頭系の人とせば、その法嗣にして、天皇及び藥山と同時の人であつたのである。その任務は、西天四七・東土二三の法系を確立せんとする學的方面にあり、實際の禪師として世に立つ宗教方面になかつたから、禪家の法系中にはその名を出さゞれども、予は智炬を以て少くも石頭の法蹤を集へるものと思ふ。

「寶林傳」に序せる靈徹は、「宋高僧傳」第十五に見られる唐會稽雲門寺靈澈なるべしと推せられるも、こは風流韻士であるか

ら、その行實の上より智炬との關係を求め得べき何等の手がゝりもない。
次に簡單に惟勁と守遂の法系を出せば左の如し。

四、新「四十二章經」と「血脈論」

已上にいふ所、之を要約すれば、「寶林傳」なるものは南宗に屬する智炬の手に成り、その目的が西天二十八祖・東土六祖の法系を確立せんとするにありし事は、之に先だつ北宗の淨覺撰「楞伽師資記」によつて推定せられる。而して南北兩系の教理的背景に、「楞伽經」の如來藏心說と「般若經」の諸法皆空說とあり、「寶林傳」中に收められたる新「四十二章經」は、南宗の般若主義を支持するものとして、重大な任務を帶びて居るといふに結歸する。この新「四十二章經」そのものは、智炬の改修なりや否や、その點までは之を言ふ事が出來ぬが、少くも南宗のもの〻間に傳授せられたものなる事は之を斷言し得る。斯く考へ來れば、新經の成れるには相當の理由あり、內容の變化は單なる時代の影響にあらずして、法系確立に對する保證と見る事が出來る。而してその撰者智炬は、石頭の法嗣なるか、少くも石頭系の教理に觸れたるものならんといふに歸する。

經中の般若思想は、

一、自心の源を識つて、無爲の法を悟り、内に所得なく、外に所求なく、心道に繋がれず、亦業に結ばれず、無念無作、非修非證、諸位を歷ずして自ら崇最なりといふ事。

二、千億の三世諸佛に供養するよりも、一の無念無作、無修無證の者を供養すべしといふ事。

三、無念の念を念じ、無行の行を行じ、無言の言を言ひ、無修の修を修すべしといふ事。

四、菩提心を發すも、無修無證なるが難しといふ事。

五、天下の二十八祖中に見性學道の難を擧る事。

六、心にして清淨無垢なるに至れば、自ら見性すべしといふ事。

七、靈覺即ち菩提なるを得れば、疾く得道すといふ事。

の七條中に最もよくあらはれて居る。之をまとむれば、(一)見性、(二)靈覺即ち菩提、(三)無修無證の三に歸結せしめ得る。

小室六門中の「血脈論」の内容には、最も能く之に共通せる思想を見る。この論は第一に見性の必須たるを極力主張して、或は「若欲覓佛、須是見性」といひ、「不見性人、妄稱是佛、此等衆生、是大罪人」といひ、「若見性即是佛、不見性即衆生」といひ、「若不見性、因果等語、是外道法」といひ、「若不見性、得成佛道、無有是處」といひ、「但見本性、一字不識、亦得見性即是佛」といひ、「但見本性、餘習頓滅、神識不昧」といひ、「前佛後佛、只言見性」といひ、「只言見性、不言作業」といひ、其他にも屢見性の必須なるを繰返して揚言する。新經の中には二回のみ見性を擧ぐるに過ぎないけれども、無修無證の緣由この見性にある事疑を容れぬから、二回だけではあるが、それに大に注意を拂ふ必要がある。第二に靈覺につきて、論は「佛是西國語、此土云覺性、覺者靈覺、應機接物、揚眉瞬目、運手動足、皆是自己靈覺之性」といひ、「若識得自己靈覺之性、即諸佛心、……若不識自己靈覺之性、假使身破如微塵、覓佛終不得也」と言ふ。第三に無修

無證につきて、論は「心性本空、亦非二垢淨一、諸法無修無證、無因無果……佛是無作人」といひ、「此心從二無始曠大劫一來、與レ如レ今不レ別、不生不滅、不增不減、不垢不淨……無聖無凡、亦無レ佛亦無二衆生一、亦無二修證一、亦無二因果一」といひ、「道本圓成、不レ用二修證一」といひ、「息レ業養レ神、餘習亦盡、自法明白、不レ假レ用レ功」といひ、而して「二乘外道、皆無レ識レ佛、識二數修證一、墮二在因果一」とまで徹底せしめて居る。斯くて見性・靈覺・無修無證は別のものにあらずして、見性は靈覺となり、靈覺なるが故に無修無證となるので、その關係は「若要レ覓レ佛、直須二見性一、性卽是佛、佛是自在人、無事無作人」といふ中にも見られ、「但見二本性一、餘習頓滅、神識不昧、須二是直下便會一」といふ中にも見られる。

新經の中には見性と靈覺と無修無證とが別々の章にあらはれて、特に其の間の連絡が見られる形を爲して居らぬけれども、之を「血脈論」の上に照せば明瞭となりて來る。新經は斯の如き背景的の撰述を通して見る時、强き主張が其の中に看取せられる。南宗の法系を確立せんとする「寶林傳」の中に、斯の如き主義主張を含む新「四十二章經」を收めてある事は、此點より見る時極めて重要なる意義をもつ事となる。この新經を收めるにつきて、よし智炬にはその法系を確立せんが爲の意圖が、意識的に無かつたとするも、自己の法系中に依用せられつゝある新經を收めたのは、やがて暗默の間にその法系の主義主張を語る事となる。

以上、新なる形を有せる「四十二章經」に對する一觀察を述べたのである。

十一、高麗本と宋眞宗皇帝注本との對照

（麗　本）	（注　本）
四十二章經	佛說四十二章經

後漢西域沙門迦葉摩騰共法蘭譯

昔漢孝明皇帝、夜夢見神人、身體有金色、項有日光、飛在殿前、意中欣然、甚悅之、明日問群臣、此爲何神也。有通人傅毅、曰、臣聞天竺有得道者、號曰佛、輕擧能飛、殆將其神也。於是上悟、卽遣使者張騫、羽林中郎將秦景、博士弟子王遵等十二人、至大月支國、寫取佛經四十二章、在第四十石函中、登起立塔寺。於是道法流布、處處修立佛寺、遠人伏化、願爲臣妾者、不可稱數、國內淸寧、含識之類、蒙恩受賴、于今不絕也。

一、佛言、辭親出家爲道、名曰沙門、常行二百五十戒、爲四眞道行、進志淸淨、成阿羅漢。

阿羅漢者、能飛行變化、住壽命、動天地。

次爲阿那含、阿那含者、壽終魂靈上十九天、於彼得阿羅漢。

次爲斯陀含、斯陀含者、一上一還、卽得阿羅漢。

次爲須陀含、須陀含者、七死七生、便得阿羅漢。

愛欲斷者、譬如四支斷、不復用之。

迦葉摩騰共竺法蘭奉詔譯

爾時世尊、旣成道已、作是思惟、離欲寂靜、是最爲勝、住大禪定、降諸魔道。今轉法輪、度衆生於鹿野苑中、爲憍陳如等五人、轉四諦法輪而證道果。

時復有比丘、所說諸疑、陳佛進止、世尊敎詔、一一開悟、合掌敬諾、而順尊勅。

爾時世尊、爲說眞經四十二章。

一、佛言、辭親出家爲道、識心達本、解無爲法、名曰沙門、常行二百五十戒、爲四眞道行、進志淸淨、成阿羅漢。

佛言、阿羅漢者、能飛行變化、住壽命、動天地。

次爲阿那含、阿那含者、壽終魂靈上十九天、於彼得阿羅漢。

次爲斯陀含、斯陀含者、一上一還、卽得阿羅漢。

次爲須陀含、須陀含者、七死七生、便得阿羅漢。

愛欲斷者、譬如四支斷、不復用之。

二、佛言、除鬚髮爲沙門、受道法、去世資財、乞求取足、
日中一食、樹下一宿、愼不再矣。
使人愚弊者、愛與欲也。
三、佛言、衆生以十事爲善、亦以十事爲惡、身三口四意三、
身三者、殺盜婬、口四者、兩舌惡罵、妄言綺語、意三
者、嫉恚癡、不信三尊、以邪爲眞。
優婆塞、行五事不懈退、至十事必得道也。
四、佛言、人有衆過而不自悔、頓止其心、罪來歸身、猶水
歸海、自成深廣矣、有惡知非、改過得善、罪日消滅、
後會得道也。
五、佛言、人愚吾以爲不善、吾以四等慈護濟之、重以惡來者、
吾重以善往、福德之氣、常在此也、害氣重殃、反在于彼。
六、有人、聞佛道守大仁慈、以惡來以善往、故來罵、佛嘿
然不答、愍之、癡冥狂愚使然、罵止。問曰、子以禮從
人、其人不納、實禮如之乎。曰持歸。今子罵我、我亦

二、佛言、出家沙門者、斷欲去愛、識自心源、達佛深理、
悟佛無爲、內無所得、外無所求、心不繫道、亦不結業、
無念無作無修無證、不歷諸位而自崇最、名之爲道。
三、佛言、剃除鬚髮而爲沙門、受佛法者、去世資財、乞求
取足、日中一食、樹下一宿、愼不再矣。
使人愚蔽者、愛與欲也。
四、佛言、衆生以十事爲善、亦以十事爲惡、何者爲十、身
三口四意三、身三者、殺盜婬、口四者、兩舌惡罵、妄
言綺語、意三者、嫉恚癡、不信三尊、以邪爲眞。
優婆塞、行五事不懈退、至十事必得道也。
五、佛言、人有衆過而不自悔、頓止其心、罪來歸身、猶水
歸海、自成深廣、何能免離、有惡知非、改過得善、罪
日消滅、後會得道也。
六、佛言、人愚以吾爲不善、吾以四等慈護濟之、重以惡來者、
吾重以善往、福德之氣、常在此也、害氣重殃、反在于彼。
七、有愚人、聞佛道守大仁慈、以惡來以善往、故來罵佛、佛
嘿然不答、愍之、癡冥狂愚使然、罵止。問曰、子以禮
從人、其人不納、實理如之乎。曰持歸。今子罵我、我

不納、予自持歸、禍予身矣、猶響應聲、影之追形、終無免離、愼勿爲惡也。

七、佛言、惡人害賢者、猶仰天而唾、唾不汙天、還汙己身、逆風坋人、塵不汙彼、還坋于身、賢者不可毀、禍必滅已也。

八、佛言、夫人爲道務博愛、博哀施、德莫大施、守志奉道、其福甚大。

九、覩人施道、助人歡喜、亦得福報。質曰、彼福不當減乎。佛言、猶若炬火、數千百人、各以炬來、取其火去、熟食除冥、彼火如故、福亦如之。

十、佛言、飯凡人百、不如飯一善人、飯善人千、不如飯持五戒者一人、飯持五戒者萬人、不如飯一須陀洹、飯須陀洹百萬、不如飯一斯陀含、飯斯陀含千萬、不如飯一阿那含、飯阿那含一億、不如飯一阿羅漢、飯阿羅漢十億、不如飯辟支佛一人、飯辟支佛百億、不如以三尊之教度其一世二親、教千億不如飯一佛學願求佛欲濟衆生也、飯善人福最深重。

凡人事天地鬼神、不如孝其親矣、二親最神也。

亦不納、予自持歸、禍予身矣、猶響應聲、影之追形、終無免離、愼勿爲惡也。

八、佛言、惡人害賢者、猶仰天而唾、唾不汙天、還汙己身、逆風坋人、塵不汙彼、還汙于身、賢者不可毀、禍必滅已也。

九、佛言、夫人爲道務博愛、博哀施、德莫大施、守志奉道、其福甚大。

覩人施道、助之歡喜、亦得福報。質曰、彼福不當減乎。佛言、猶如炬火、數千百人、各以炬來、取其火去、熟食除冥、彼火如故、福亦如之。

十、佛言、飯凡夫人百、不如飯一善人、飯善人千、不如飯持五戒者一人、飯持五戒者萬人、不如飯一須陀洹、飯須陀洹百萬、不如飯一斯陀含、飯斯陀含千萬、不如飯一阿那含、飯阿那含一億、不如飯一阿羅漢、飯阿羅漢十億、不如飯辟支佛一人、飯辟支佛百億、(不如三尊以下、一世二親教千億マデノ句ナシ) 不如飯一佛學願求佛欲濟衆生也、飯善人福最深重。

凡人事天地鬼神、不如孝二親、(矣字ナシ) 二親最親也。

十一、佛言、天下有五難。貧窮布施難、豪貴學道難、制命不死難、得覩佛經難、生値佛世難。

十二、有沙門問佛、以何緣得道、奈何知宿命。佛言、道無形、知之無益、要當守志行、譬如磨鏡、垢去明存、即自見形、斷欲守空、即是道眞、知宿命矣。

十三、佛言、何者爲善、惟行道善。何者最大、志與道合大。何者多力、忍辱最健、忍者無怨、必爲人尊。何者最明、心垢除、惡行滅、內清淨無瑕、未有天地逮于今日、十方所有、未見之萌、得無不知無不見無不聞、得一切智、可謂明乎。

十四、佛言、人懷愛欲不見道、譬如濁水、以五彩投其中、致力攪之、衆人共臨水上、無能覩其影者、愛欲交錯、心中爲濁故不見道、水澄穢除、清淨無垢、即自見形。

十一、佛言、天下有二十難、貧窮布施難、豪貴學道難、制命不死難、得覩佛經難、生値佛世難。忍色離欲難、見好不求難、有勢不臨難、被辱不瞋難、觸事無欲難、廣學博究難、不輕末學難、除滅我慢難、會善知識難、見性學道難、對境不動難、善解方便難、隨化度人難、心行平等難、不說是非難。

十二、有沙門問佛、以何緣得道、奈何知宿命。佛言、道無形相、知之無益、要當守志行、譬如磨鏡、垢去明存、即自見形、斷欲守空、即是道眞、知宿命矣。

十三、佛言、何者爲善、惟行道善。何者最大、志與道合大。何者多力、忍辱最健、忍者無惡、必爲人尊。何者最明、心垢除、惡行滅、內清淨無瑕、未有天地逮于今日、十方所有、未曾不見萌、得無不知無不見無不聞、得一切智、可謂明矣。

十四佛言、人懷愛欲不見道者、譬如濁水、以五彩投其中、致力攪之、衆人共臨水上、無能覩其影、愛欲交錯、心中爲濁故不見道、若人漸解、懺悔來近知識、水澄穢除、清淨無垢、即自見形。

猛火著釜下、中水踊躍、以布覆上、衆生照臨、亦無覩其影者、心中本有三毒、涌沸在內、五蓋覆外、終不見道、要心垢盡、乃知魂靈所從來、生死所趣向。諸佛國土、道德所在耳。

十五、佛言、夫爲道者、譬如持炬火入冥室中、其冥卽滅而明猶在、學道見諦、愚癡都滅、得無不見。

十六、佛言、吾何念念道、吾何行行道、吾何言言道、吾念諦道、不忽須臾也。

十七、佛言、覩天地念非常、覩山川念非常、覩萬物形體豐熾念非常、執心如此得道疾矣。

十八、佛言、一日行、常念行道、遂得信根、其福無量。

十九、佛言、熟自念、身中四大、名自有名都無吾我者、寄生生亦不久、其事如幻耳。

二十、佛言、人隨情欲求華名、譬如燒香、衆人聞其香、然香以熏自燒、愚者貪流俗之名譽、不守道眞、華名危已之禍、其悔在後時。

二十一、佛言、財色之於人、譬如小兒貪刀刃之蜜甜、不足一食之美、然有截舌之患也。

猛火著釜下、中水踊躍、以布覆上、衆生照臨、亦無覩其影者、心中本有三毒、涌沸在內、五蓋覆外、終不見道、惡心垢盡、乃知魂靈所從來、生死所趣向。諸佛國土、道德所在耳。

十五、佛言、夫爲道者、譬如持炬火入冥室中、其冥卽滅而明猶存、學道見諦、愚癡都滅、無不明矣。

十六、佛言、吾何念念道、吾何行行道、吾何言言道、吾念諦道、不忘須臾也。

十七、佛言、覩天地念非常、覩山川念非常、覩萬物形體豐熾念非常、執心如此、得道疾矣。

十八、佛言、一日行、常念行道、遂得信根、其福無量。

十九、佛言、熟自念、身中四大、各自有名都無吾我者、寄生（生字ナシ）亦不久、其事如幻耳。

二十、佛言、人隨情欲求華名、譬如燒香、衆人聞其香、然香以熏自燒、愚者貪流俗之名譽、不守道眞、華名危已之禍、其悔在後時。

二十一、佛言、財色之於人、譬如小兒貪刀刃之蜜甜、不足一食之美、然有截舌之患也。

二十二、佛言、人繫於妻子寶宅之患、甚於牢獄桎梏鋃鐺、牢獄有原赦、妻子情欲雖有虎口之禍、己猶甘心投焉、其罪無赦。

二十三、佛言、愛欲莫甚於色、色之爲欲、其大無外、頼有一矣、假其二、普天之民、無能爲道者。

二十四、佛言、愛欲之於人、猶執炬火逆風而行、愚者不釋炬、必有燒手之患、貪婬恚怒愚癡之毒、處在人身、不早以道除斯禍者、必有危殃、猶愚貪執炬自燒其手也。

二十五、天神獻玉女於佛、欲以識佛意觀佛道。佛言、革囊衆穢、爾來何爲、以可斯俗、難動六通、去吾不用爾。天神踰敬佛、因問道意。佛爲解釋、即得須陀洹。

二十六、佛言、夫爲道者、猶木在水尋流而行、不左觸岸、亦不右觸岸、不爲人所取、不爲鬼神所遮、不爲洄流所住、亦不腐敗、吾保其入海矣。人爲道、不爲情欲所惑、不爲衆邪所誑、精進無疑、吾保其得道矣。

二十七、佛告沙門、愼無信汝意、意終不可信、愼無與色會、與色會即禍生、得阿羅漢道、乃可信汝意耳。

二十八、佛告諸沙門、愼無視女人、若見無視、愼無與言、

二十二、佛言、人繫於妻子寶宅之患、甚於牢獄桎梏桹檔、牢獄有原赦、妻子情欲雖有虎口之禍、己猶甘心投焉、其罪無赦。

二十三、佛言、愛欲莫甚於色、色之爲欲、其大無外、頼有一矣、假其二同、普天之民、無能爲道者。

二十四、佛言、愛欲之於人、猶執炬火逆風而行、愚者不釋炬、必有燒手之患、貪婬恚怒愚癡之毒、處在人身、不蚤以道除斯禍者、必有危殃、猶愚貪執炬自燒其手也。

二十五、時有天神、獻玉女於佛、欲以試佛意觀佛道。佛言、革囊衆穢、爾來何爲、以可誑俗、難動六通、去吾不用爾。天神愈敬佛、因問道意。佛爲解釋、即得須陀洹。

二十六、佛言、夫爲道者、猶木在水尋流而行、不左觸岸、亦不右觸岸、不爲人所取、不爲鬼神所遮、不爲洄流所住、亦不腐敗、吾保其入海矣。人爲道、不爲情欲所惑、不爲衆邪所誑、精進無疑、吾保其得道矣。

二十七、佛告沙門、愼無信汝意、汝意終不可信、愼無（與字ナシ）色會、色會即禍生、得阿羅漢道、乃可信汝意耳。

二十八、佛告諸沙門、愼無視女人、若見無見、愼無與言、

若與言者、敕心正行。曰、吾爲沙門、處于濁世、當如蓮華、不爲泥所汙、老者以爲母、長者以爲姊、少者爲妹、幼者子、敬之以禮、意殊當諦惟、觀自頭至足、身視內、彼身何有、唯盛惡露諸不淨種、以釋其意矣。

二十九、佛言、人爲道去情欲、當如草見火、火來已却、道人見愛欲、必當遠之。

三十、佛言、人有患婬情不止、踞斧刃上、以自除其陰。佛謂之曰、若斷陰不如斷心、心爲功曹、若止功曹、從者都息、邪心不止、斷陰何益、斯須即死。

佛言、世俗倒見、如斯癡人。

有婬童女、與彼男誓、至期不來。而自悔曰、欲吾知爾本、意以思想生、吾不思想爾、即爾而不生。佛行道聞之謂沙門曰、記之、此迦葉佛偈、流在俗間。

三十一、佛言、人從愛欲生憂、從愛生畏、無愛即無憂、不憂即無畏。

三十二、佛言、人爲道、譬如一人與萬人戰、被鉀操兵、出門欲戰、意怯膽弱、乃自退走、或半道還、或格鬪而死、

若與言者、敕心正行。曰、吾爲沙門、處于濁世、當如蓮華、不爲泥所汙、老者以爲母、長者以爲姊、少者以爲妹、幼者如子、敬之以禮、意殊當諦惟、觀自頭至足、身視內、彼身何有、唯盛惡露諸不淨種、以釋其意（矣字ナシ）。

二十九、佛言、人爲道去情欲、當如草見大火來已劫。道人見愛欲、必當遠之。

三十、佛言、人有患婬情不止、踞斧刃上、以自除其陰。佛謂之曰、若使斷陰不如斷心、心爲功曹、若止功曹、從者都息、邪心不止、斷陰何益、斯須即死。

佛言、世俗倒見、如斯癡人。

有婬童女、與彼男誓、至期不來。而自悔曰、欲吾知爾本、意以思想生、吾不思想爾、即爾而不生。佛行道聞之謂沙門曰、記之、此迦葉佛偈、流在俗間。

三十一、佛言、人從愛欲生憂、從愛生畏、無愛即無憂、不憂即無畏。

三十二、佛言、人爲道、譬如一人與萬人戰、被甲操兵、出門欲戰、意怯膽弱、迺自退走、或半道還、或格鬪而死、

或得大勝還國高遷。

夫人能牢持其心、精銳進行、不惑于流俗狂愚之言者、欲滅惡盡、必得道矣。

三十三、有沙門、夜誦經甚悲、意有悔疑、欲生思歸。佛呼沙門問之、汝處于家將何修爲。對曰、恒彈琴。佛言、絃緩何如、曰不鳴矣。絃急何如。曰聲絕矣。急緩得中何如、諸音普悲。

佛告沙門、學道猶然、執心調適、道可得矣。

三十四、佛言、夫人爲道、猶所鍛鐵漸深、棄去垢、成器必好、學以漸深去心垢、精進「就道暴卽身疲、身疲卽意惱、意惱惱卽行退、行退卽修罪。」

三十五、佛言、人爲道亦苦、不爲道亦苦、惟人自生至老、自老至病、自病至死、其苦無量、心惱積罪、生死不息、其苦難說。

三十六、佛言、夫人離三惡道得爲人難、既得爲人去女卽男難、既得爲男六情完具難、六情已具生中國難、既處中國値奉佛道難、既奉佛道値有道之君難、生菩薩家難、既生菩薩家、以心信三尊値佛世難。

或得大勝還國高遷。

夫人能牢持其心、精銳進行、不惑於流俗狂愚之言者、欲滅惡盡、必得道矣。

三十三、有沙門、夜誦經其聲悲緊、欲悔思返。佛呼沙門問之、汝處于家將何修爲。對曰、常彈琴。佛言、弦緩何如、曰不鳴矣。弦急何如、曰聲絕矣。急緩得中何如、曰諸音普調。

佛告沙門、學道猶然、執心調適、道可得矣。

三十四、佛言、夫人爲道、猶所鍛鐵漸深、垂去垢、成器必好、學以漸深去心垢、精進「就道異卽身疲、身疲卽意惱、意卽行退、行退卽修罪。」

三十五、佛言、人爲道亦苦、不爲道亦苦、惟人自生至老、自老至病、自病至死、其苦無量、心惱積罪、生死不息、其苦難說。

三十六、佛言、夫人離三惡道得爲人難、既得爲人去女卽男難、既得爲男六情完具難、六已完具生中國難、既處中國値奉佛道難、既奉佛道値有道之君難、既値有道之君生菩薩家難、以心信三尊値佛世難。

三十七、佛問諸沙門、人命在幾間。對曰、在數日間。佛言、子未能爲道。復問一沙門、人命在幾間。對曰、在飯食間。佛言、子未能道。復問一沙門、人命在幾間。對曰、呼吸之間。佛言、善哉、子可謂爲道者矣。

三十八、佛言、弟子離吾數千里、意念吾戒必得道、在吾左側、意在邪、終不得道、其實在行、近而不行、何益萬分耶。

三十九、佛言、人爲道猶若食蜜、中邊皆甜。吾經亦爾、其義皆快、行者得道矣。

四十、佛言、人爲道、能拔愛欲之根、譬如摘懸珠、一一摘之、會有盡時、惡盡得道也。

四十一、佛言、諸沙門行道、當如牛負行深泥中、疲極不敢左右顧、趣欲離泥以自蘇息。沙門視情欲、甚於彼泥、直心念道、可免衆苦。

四十二、佛言、吾視諸侯之位如過客、視金玉之寶如礫石、視紈素之好如弊帛。

三十七、佛問諸沙門、人命在幾間。對曰、在數日間。佛言、子未能爲道。復問一沙門、人命在幾間。對曰、在飯食間。去子未能道。復問一沙門、人命在幾間。對曰、呼吸之間。佛言善哉、子可謂爲道者矣。

三十八、佛言、弟子離吾數千里、意念吾戒必得道、若在吾側、意在邪、終不得道、其實在行、近而不行、何益萬分耶。

三十九、佛言、人爲道猶若食蜜、中邊皆甜。吾經亦爾、其義皆快、行者得道矣。

四十、佛言、人爲道、能拔愛欲之根、譬如摘懸珠、一一摘之、會有盡時、惡盡得道也。

四十一、佛言、諸沙門行道、當如牛負行深泥中、疲極不敢左右顧、趣欲離泥以自蘇息。沙門視情欲、甚於彼泥、直心念道、可免衆苦。

四十二、佛言、吾視王侯之位、如塵隙、視金玉之寶如瓦礫、視紈素之服如弊帛。視大千世界如一訶子、視阿耨水如塗足油、視方便如筏寶聚、視無上乘如夢金帛、視求佛道如眼前華、視求禪定

四十二章經。

如須彌柱、視求涅槃如晝夜寤、視倒正者如六龍舞、視平等者如一眞地、視興化者如四時水。

諸大比丘、聞佛所說、歡喜奉行。

佛說四十二章經。

十二、唐の寶林傳所收本・宋の六和塔本・守の守遂本の對照

(林　本)

(塔　本)

四十二章經

介時世尊、既成道已、作是思惟、離欲寂靜、是最勝妙、住大禪定、降諸魔道、今轉法輪度衆生、於鹿野苑中、爲憍陳如等五人、轉四諦法輪、而證道果。

復有比丘、所說諸疑、陳佛進止。世尊敎詔、一一開悟、合掌敬諾、而受尊勅。

爾時爲眞經四十二章、敎曰。

(遂　本)　章名は明古雲了童補注本に依る。括弧內は續法本。

佛說四十二章經

後漢迦葉摩騰・竺法蘭同譯

世尊成道已、作是思惟、離欲寂靜、是最爲勝、住大禪定、降諸魔道。於鹿野苑中、轉四諦法輪、度憍陳如等五人、而證道果。

復有比丘、所說諸疑、求佛進止。世尊敎勅、一一開悟。合掌敬諾、而順尊勅。

一、出家證果（出家證果章）

一、佛言、辭親出家、識心達本、解無爲法、名曰沙門、常行二百五十戒、進止清淨、爲四眞道行、成阿羅漢。

二、佛言、阿羅漢者、能飛行變化、曠劫壽命、住動天地。次爲阿那含、阿那含者、壽終靈神、上十九天、於彼證阿羅漢。次爲斯陀含、斯陀含者、一上一還即得阿羅漢。次爲須陀洹、須陀洹者、七死七生、便證阿羅漢。

愛欲斷者、如四支斷、不復用之。

三、佛言、出家沙門者、斷欲去愛、識自心源、達佛本理、悟無爲法、內無所得、外無所求、心不繫道、亦不結業、無念無作、非修非證、不歷諸位、而自崇最、名之爲道。

佛言、辭親出家、識心達本、解無爲法、名曰沙門。常行二百五十戒、進止清淨、爲四眞道行、成阿羅漢。

阿羅漢者、能飛行變化、曠劫壽命、住動天地。次爲阿那含、阿那含者、壽終靈神上十九天、證阿羅漢。次爲斯陀含、斯陀含者、一上一還、即得阿羅漢。次爲須陀洹、須陀洹者、七死七生、便證阿羅漢。

愛欲斷者、如四肢斷、不復用之。

二、斷欲絕朕(達理崇道章)

佛言、出家沙門者、斷欲去愛、識自心源、達佛深理、悟無爲法、內無所得、外無所求、心不繫道、亦不結業、無念無作、非修非證、不歷諸位、而自崇最、名之爲道。

三、割愛去貪(割愛取足章)

（前缺）

身三者、煞盜婬。口四者、兩舌惡口、忘言綺語。意三者、嫉妒恚。此十事不順聖道、而名十惡太業、若解悔之而歸至理、十善行耳。

六、佛言、人有衆過而不自悔、頓息威容、諸惡生已、罪來赴身、如水歸海自成深廣、何能免離。若人有惡、自解知非。改過得善、罪自消滅、如病得汗漸有痊損耳。

四、佛言、除鬚髮爲沙門、受道法者、去世資財、乞求取足、日中一食、樹下一宿、愼莫再矣。愚人所愛捨之與欲。

五、佛言、衆生以十事爲善、亦以十事爲惡、何等爲十、身三口四意三。身三者殺盜婬。口四者、兩舌惡口妄言綺語。意三者嫉妬恚。此十事不順聖道、而名十惡大業。若解悔之而歸至理、十善行耳。

六、佛言、人有衆過、而不自悔、頓息威容、諸患生已、罪來赴身、如水歸海白成深廣、何能免離。若人有惡、自解知非、改過得善、罪自消滅、如病得汗漸有痊損耳。

佛言、剃除鬚髮而爲沙門、受道法者、去世資財、乞求取足、日中一食、樹下一宿、愼勿再矣。使人愚蔽者、愛與欲也。

四、善惡幷明（轉惡成善章）

佛言、衆生以十事爲善、亦以十事爲惡。何等爲十、身三口四意三。身三者、殺盜淫。口四者、兩舌惡口妄言綺語。意三者、嫉恚癡。如是十事、不順聖道、名十惡行。是惡若止、名十善行耳。

五、轉生命輕（改過滅罪章）

佛言、人有衆過、而不自悔頓息其心、罪來赴身、如水歸海漸成深廣。若人有過、自解知非、改惡行善、罪自消滅、如病得汗漸有痊損耳。

六、忍惡無瞋（忍惡無瞋章）

七、佛言、愚人聞善者善之、故惡來撓亂、汝自禁息、當無嗔責、彼自惡者、而惡之。

有人、聞吾守道行大慈悲、惡者來往、故致罵佛。佛默不對、愍之癡冥。罵止。

問曰、子以禮從人、其人不納、禮歸子乎。今子罵我、我亦不納、子自持禍歸子身矣。

猶響應聲、影之追形、終無免離、愼勿爲惡也。

八、佛言、惡人害賢者、猶仰天而唾、唾不天公還從已身墮。

逆風揚塵不能汙上人、賢者不可毀、禍必降凶身。

七、佛言、愚人聞吾善者善之、故惡來撓亂、汝自禁息、當無瞋責、彼自惡者、而自惡之。

有人、聞吾守道行大仁慈、惡者來往、故致罵佛。佛默不對、憫之癡冥。罵止。

問曰、子以禮從人、其人不納、禮歸子乎、今子罵我、我亦不納、子自持禍歸子身矣。

猶響應聲、影之追形、終無免離、愼勿爲惡也。

八、佛言、惡人害賢者、猶如仰天而唾、唾不天公、還從已身墮。

逆風揚塵塵、不能汚上人、賢者不可毀、禍必降凶身。

佛言、惡人聞善、故來撓亂者、汝自禁息、當無瞋責、彼來惡者而自惡之。

七、惡還本身(呵佛招禍章)

佛言、有人聞吾守道、行大仁慈、故致罵佛。佛默不對。罵止。

問曰、子以禮從人、其人不納、禮歸子乎、對曰歸矣。佛言、今子罵我、我今不納、子自持禍歸子身矣。

猶響應聲、影之隨形、終無免離、愼勿爲惡。

八、塵唾自汙(害賢滅己章)

佛言、惡人害賢者、猶仰天而唾、唾不至天、還從已墮。

逆風揚塵、塵不至彼、還坌已身、賢不可毀、禍必滅已。

九、佛言、夫人爲博愛、道必難會、守志奉道、其道甚大。

覩人施道、助之歡喜、亶加福報、人天善利。

十、佛言、猶如炬火、數千百輝、洞見諸像、道亦如之。

十一、佛言飯惡人百、不如飯一善人、飯善人千、不如飯一持五戒者、飯持五戒者萬、不如飯一須陀洹、飯百萬須陀洹、不如飯一斯陀含、飯千萬斯陀含、不如飯一阿那含、飯一億阿那含、不如飯一阿羅漢、飯十億阿羅漢、不如飯一辟支佛、飯

九、佛言、夫人爲博愛、道必難會、守志奉道、其道甚大。

覩人施道、助之歡喜、重加福報、人天善利。

十、佛言、猶如炬火數百千輝、洞見諸像、道亦如之。

十一、佛言、飯惡人百、不如飯一善人、飯善人千、不如飯一持五戒者、飯持五戒者萬、不如飯一須陀洹、飯百萬須陀洹、不如飯一斯陀含、飯千萬斯陀含、不如飯一阿那含、飯一億阿那含、不如飯一阿羅漢、飯十億阿羅漢、不如飯一辟支佛、飯

九、返本會道(守志會道章)

佛言、博聞愛道、道必難會、守志奉道・其道甚大。

十、喜施獲福(助施得福章)

佛言、覩人施道、助之歡喜、得福甚大。沙門問曰、此福盡乎。佛言、譬如一炬之火、數千百人、各以炬來分取、熟食除冥、此炬如故、福亦如之。

十一、施飯轉勝(擧田較勝章)

佛言、飯惡人百、不如飯一善人、飯善人千、不如飯一持五戒者、飯五戒者萬、不如飯一須陀洹、飯百萬須陀洹、不如飯一斯陀含、飯千萬斯陀含、不如飯一阿那含、飯一億阿那含、不如飯一阿羅漢、飯十億阿羅漢、不如飯一辟支佛、飯百億辟支佛、不如飯一三世諸佛、飯

百億辟支佛、不如飯一三世佛、飯千億三世諸佛、不如飯無念無住無修無證之者。

十二、佛言、天下有二十難、貧窮布施難、豪貴學道難、判命不死難、得覩佛經難、生值佛世難、忍色忍欲難、見好不求難、被辱不瞋難、有勢不臨難、觸事無心難、廣學博究難、除人滅我難、不輕末學難、心行平等難、不說是非難、會善知識難、見性學道難、觀境不動難、善解方便難、隨化度人難。

十三、有一沙門問佛、以何因緣、得知宿命會其志道、明見諸有。

佛言、道無形相、知之何益、要當守志、如磨鏡師、精心用意而得塵盡、

百億辟支佛、不如飯一三世佛、飯千億三世諸佛、不如飯一無念無住無修無證之者。

十二、佛言、天下有二十難、貧窮布施難、豪貴學道難、判命不死難、得覩佛經難、生值佛世難、忍色忍欲難、見好不求難、被辱不瞋難、有勢不臨難、觸事無心難、廣學博究難、除人滅我難、不輕末學難、心行平等難、不說是非難、會善知識難、見性學道難、觀境不動難、善解方便難、隨化度人難。

十三、有一沙門問佛、以何因緣、得知宿命、會其至道、明見諸有。

佛言、道無形相、知之何益、要當守志如磨鏡師、精心用意而得塵盡、

千億三世諸佛、不如飯無念無住無修無證之者。

十二、學難勸修(詳難勸行章)

佛言、人有二十難、貧窮布施難、豪貴學道難、棄命必死難、得覩佛經難、生值佛世難、忍色忍欲難、見好不求難、被辱不瞋難、有勢不臨難、觸事無心難、廣學博究難、除滅我慢難、不輕末學難、心行平等難、不記是非難、會善知識難、見性學道難、隨化度人難、覩境不動難、善解方便難。

十三、問道宿命(守道淨命章)

沙門問佛、以何因緣、得知宿命、會其至道。

佛言、淨心守志、可會至道、譬如磨鏡、

垢去明存、即自見形、如覩諸有、
斷欲無求、當得宿命。
十四、有比丘問佛、何者爲善、何者最
大。佛言、行道守眞者善、志與道
合者大。
十五、有沙門問佛、何者多力、何者最
明。佛言、忍辱多力、不懷惡故、
兼加安健、忍者無惡、必爲人尊。
欲最明者、心垢除滅盡、淸淨無瑕
穢、未有天地逮于今日、十方所有、
未嘗不見、無有不明、無有不知、
無有不聞、得一切智、可謂明乎。
十六、佛言、人懷愛欲、不見道者、譬
如濁水致手攪之、衆共水臨水上、
無能覩見形影者、爲愛欲交錯、心

垢去明存、即自見形如覩諸有、斷
欲無求、當得宿命。
十四、有比丘問佛、何者爲善、何者最
大。佛言、行道守眞者善、志與道
合者大。
十五、有沙門問　、何者多力、何者最
明。佛言、忍辱多力、不懷惡欲、
兼加安健、忍者無惡、必爲人尊。
欲最明者、心垢除滅、淨無瑕穢、
未有天地逮于今日、十方所有、未
嘗不見、無有不明、無有不知、無
有不聞、得一切智、可謂明乎。
十六、佛言、人懷愛欲、不見道者、譬
如濁水致手攪之、衆人共臨水上、
無能覩形影者、爲愛欲交錯、心中

垢去明存、斷欲無求、當得宿命。
十四、請問善大(行善志大章)
沙門問佛、何者爲善、何者最大。佛言、
行道守眞者善、志與道合者大。
十五、請問力明(忍力心明章)
沙門問佛、何者多力、何者最明。佛言、
忍辱多力、不懷惡故、兼加安健、忍者
無惡、必爲人尊。心垢滅盡、淨無瑕穢、
是爲最明。未有天地、逮於今日、十方
所有、無有不見、無有不知、無有不聞、
得一切智、可謂明矣。
十六、捨愛得道(澄濁見道章)
佛言、人懷愛欲不見道者、譬如澄水、
致手攪之、衆人共臨、無有覩其影者、
人以愛欲交錯、心中濁興故、不見道。

中興濁故不見道。
若人漸解懺悔、來近知識、水澄穢除、清淨無垢、即自見性耳。

十七、佛言、夫爲道者、譬如持炬入冥室中、其冥即滅而明猶存、學道見諦、無不明矣。

十八、佛言、吾法念無念念、行無行行、言無言言、修無修修、會者近尒、迷者遠乎、言語道斷、非物所拘、差之豪釐、倏忽須臾。

十九、佛言、視天地念非常、視世界念非常、觀靈覺即菩提、如是心識、得道疾矣。

二十、佛言、熟自念身中四大、各自有

與濁故不見道。
若人漸解懺悔、來近知識、水澄穢除、清淨無垢、即自見性耳。

十七、佛言、夫爲道者、譬如持炬入冥室中、其冥即滅而明猶存、學道見諦、無不明矣。

十八、佛言、吾法念無念念、行無行行、言無言言、修無修修、會者近尒、迷者遠乎、言語道斷、非物所拘、差之毫釐、倏忽須臾。

十九、佛言、視天地念非常、視世界念非常、觀靈覺即菩提、如是知識、得道疾矣。

二十、佛言、熟自念身中四大、各自有

汝等沙門、當捨愛欲、愛欲垢盡、道可見矣。

十七、明來暗謝（滅暗存明章）
佛言、夫見道者、譬如持炬入冥室中、其冥即滅而明獨存、學道見諦、無明即滅、而明常存矣。

十八、念等本空（無相會眞章）
佛言、吾法念無念念、行無行行、言無言言、修無修修、會者近爾、迷者遠乎、言語道斷、非物所拘、差之毫釐、失之須臾。

十九、假眞幷觀（觀覺得道章）
佛言、觀天地念非常、觀世界念非常、觀靈覺即菩提、如是知識、得道疾矣。

二十、推我本空（推我成空章）
佛言、當念身中四大、各自有名、都無

名、都爲我故、我既不起、其如幻耳。

二十一、佛言、人之隨情欲求聲名、名之顯照、身之故耳、身雖故已而愛諸惡、名之顯已、世之常名、而不學道、枉用功勞。

譬如燒香、雖人聞香、香自燼矣、危身之火、悔之在後。

二十二、佛言、財色於人、人之不捨、譬刀刃有蜜、不足一食之湌、小兒舐之、有害舌之患也。

二十三、佛言、人繫於妻子士寶舍宅之患、其甚牢獄、牢獄有散適之文、妻子無合寬之理、情欲所愛於色、豈憚驅驅、雖有虎口之禍、心存甘

名、都無我故、我既不起、其如幻耳。

二十一、佛言、人之隨情欲求聲名、名之顯照、身之故耳、身雖故已而愛諸惡、名之顯已、世之常名、而不學道、枉功勞形。

譬如燒香、雖人聞香、香自燼矣、危身之火、悔之在後。

二十二、佛言、財色於人、人之不捨、譬刀刃有蜜、不足一湌之美、小兒舐之、有害舌之患。

二十三、佛言、人繫於妻子七寶、舍宅之患、其甚牢獄、牢獄有散適之文、妻子無合寬之理、情欲所愛於色、豈憚驅驅、雖有虎口之禍、心存甘

我者、我既都無、其如幻耳。

二十一、名聲喪本(求名危身章)

佛言、人隨情欲、求於聲名、聲名顯著、身已故矣。貪世常名。而不學道、枉功勞形。譬如燒香、雖人聞香、香之燼矣、危身之火、而在其後。

二十二、財色招苦(貪財招苦章)

佛言、財色於人、人之不捨、譬如刀刃有蜜、不足一餐之美、小兒舐之、則有割舌之患。

二十三、妻子甚獄(繫妻溺泥章)

佛言、人繫於妻子、舍宅、甚於牢獄、牢獄有散釋之期、妻子無遠離之念、情愛於色、豈憚驅馳、雖虎口之患、心存甘伏、投泥自溺、故曰凡夫、透得此門、

伏、投泥自溺、故曰凡夫、透得此門、
出塵羅漢。

二十四、佛言、愛欲莫同色、若二同者
執爲道人。

二十五、佛言、愛欲人、猶如執炬逆風
而行、貪色興欲而有損乎、不順天
道而必燒手也。

天神獻玉女於佛、欲以試佛、觀佛
道意、而定遐邇。

佛革囊衆穢、爾來何爲、以可斯俗、
難動六情、去、吾不用汝。天神踰
敬、內問道意、佛爲解說、即得須
陀洹果。

二十六、佛言、夫爲道者猶若木在於水、

伏、投泥自溺、故曰凡夫、透得此
門、出塵羅漢。

二十四、佛言、愛欲莫同於色、若二同
者、執爲道人。貪色興欲而有損乎、
不順天道矣。

二十五、佛言、愛欲之人、猶如執火逆
風而行、必燒手也。

天神獻玉女於佛、欲以試佛、觀佛
道意、而定遐邇。

佛言、革囊衆穢、爾來何爲、以可
斯俗、難動六情、去、吾不用汝。
天神踰敬、因問道意。佛爲解說、
即得須陀洹果。

二十六、佛言、夫爲道者、猶木在水、

出塵羅漢。

二十四、色欲障道(戀色亡道章)

佛言、愛欲莫甚於色、色之爲欲、其大
無外、賴有一矣、若使二同、普天之人、
無能爲道者矣。

二十五、欲火燒身(欲損道益章)

佛言、愛欲之人、猶如執炬逆風而行、
必有燒手之患。

二十六、天魔嬈佛(續法ハ之ヲ前章ニ合シテ一章トス)

天神獻玉女於佛、欲壞佛意。佛言、革
囊衆穢、爾來何爲、去、吾不用。
天神愈敬、因問道意。佛爲解說、即得
須陀洹果。

二十七、無著得道(逆若順性章)

佛言、夫爲道者、猶木在水、尋流而行、

尋流而行、不觸兩岸、不爲人取、不令鬼神所遮、不爲波浪所住、亦不腐敗、吾保其此木決定入海矣。人爲道者、不爲欲情所惑、不爲衆邪所撓、精進無疑、吾保此人得其道矣。

二十七、佛告學道者、愼無信汝意、意終不可信、愼勿與色會、色會卽禍生、當得阿羅漢、乃不可信汝意。

二十八、佛告諸弟子、愼勿視女人、亦莫共言語、身得無上乘、視語都無汚、視色無色想、對欲無欲意、蓮花不著水、淸淨超於彼、老者父母想、中屬如親屬、稚者如子孫、幼者如兄姉妹、一度一切衆、見世得出世、若依如是解、無錢亦富貴。

尋流而行、不觸兩岸、不爲人取、不令鬼神所遮、不爲廻流所住、亦不腐敗、吾保其此木決定入海矣。人爲道者、不爲欲情所惑、不爲衆邪所嬈、精進無疑、吾保此人得其道矣。

二十七、佛告學道者、愼無信汝意、意終不可信、愼勿與色會、色會卽禍生、當得阿羅漢、乃可信意。

二十八、佛告諸弟子、愼勿視女人、亦莫共言語、身得無上乘、視語都無汚、視色無色想、對欲無欲意、蓮花不著水、淸淨超於彼、老者父母想、中宿如親類、稚者如子孫、幼者如弟妹、一度一切衆、現世得出世、若能如是解、無錢亦富貴。

不觸兩岸、不爲人取、不爲鬼神所遮、不爲洄流所住、亦不腐敗、吾保此木決定入海。

學道之人、不爲情欲所惑、不爲衆邪所嬈、精進無爲、吾保此人必得道矣。

二十八、意馬莫縱（諫意遠色章）

佛言、愼勿信汝意、汝意不可信、愼勿與色會、色會卽禍生、得阿羅漢已、乃可信汝意。

二十九、正觀敵色（正念待女章）

佛言、愼勿視女色、亦莫共言語、若與語者、正心思念、我爲沙門、處於濁世、當如蓮華。不爲泥汙、想其老者如母、長者如姉、少者如妹、稚者如子、生度脫心、息滅惡念。

二十九、佛言、人爲道故、當捨情欲、如彼乾草、火來須避、道人見欲、必當遠之。

三十、佛言、有人患婬不止、踞斧刃上、以自除其陰。佛謂之曰、若斷其陰、不如斷心、心爲功曹、若止功曹、從者都息、邪心不止、斷陰何益、斯須即死。

三十一、佛言、世俗倒見不善、吾理如此、癡人殘形損質、斷聖味故、未可會道。

佛爲偈曰、欲生知汝意、意以思想生、二心各寂靜、非色亦非行。佛言、此偈是迦葉佛說、流在世間。

二十九、佛言、人爲道故、當捨情欲、如彼乾草、火來須避、道人見欲必當遠之。

三十、佛言、有人患婬不止、踞斧刃上、以自除其陰。佛謂之曰、若斷其陰、不如斷心、心爲功曹、若止功曹、從者都息、邪心不止、斷陰何益、斯須即死。

三十一、佛言、世俗倒見不善、吾理如此、癡人殘形損質、斷聖種故、未可會道。

佛爲偈曰、欲生於汝意、意以思想生、二心各寂靜、非色亦非行。佛言、此偈是伽葉佛說、流在世間。

三十、欲火遠離（趣道避欲章）

佛言、夫爲道者、如被乾草、火來須避、道人見欲、必當遠之。

三十一、心寂欲除（患婬斷心章）

佛言、有人患淫不止、欲自除陰。佛謂之曰、若斷其陰、不如斷心、心如功曹、功曹若止、從者都息、邪心不止、斷陰何益。

佛爲說偈、欲生於汝意、意以思想生、二心各寂靜、非色亦非行。佛言、此偈是迦葉佛說。

三十二、佛言、人從愛生、愛從憂生、
憂從怖生、苦離於愛、何憂何怖。

三十三、佛言、人爲修道、譬如一人與
萬人戰、挂鎧排兵、出門欲戰、意
復怯弱、畏生死魔、乃自怕怖、或
半路而還、或格鬪而死、或得大勝
負、還國高遷。若人能堅持其心、
精進勇鋭、不或前境、滅盡陰魔、
不久得道矣。

三十四、有沙門、夜誦迦葉遺教經、其
聲悲緊、欲悔思反。佛勅問之、汝處
于家、昔爲何業。對曰、愛彈琴。
佛言、絃緩如何。對曰、不鳴矣。
絃急如何。對曰、聲絕矣。急緩得
中如何。對曰、諸音普矣。
佛告、沙門學道亦然、心須調適、

三十二、佛言、人從愛生、愛從憂生、
憂從怖生、若離於愛、何憂何怖。

三十三、佛言、人爲修道、譬如一人與
萬人戰、挂鎧排兵、出門欲戰、意
復怯弱。畏生死魔、乃自怕怖、或
半路而還。或格鬪而死、或得大勝、
還國高遷、若人能堅持其心、精進
勇鋭、不惑前境、滅盡陰魔、不久
得道矣。

三十四、有沙門、夜誦迦葉遺教經、其
聲悲緊、欲悔思返。佛勅問之、汝
處于家、昔爲何業。對曰、愛彈琴。
佛言、絃緩如何。對曰、不鳴矣。
絃急如何。對曰、聲絕矣。急緩得
中如何。對曰、諸音普矣。
佛告、沙門學道亦然、心須調適、

三十二、我空怖滅(離愛絕憂章)
佛言、人從愛欲生憂、從憂生怖、若離
於愛、何憂何怖。

三十三、智明破魔(堅心得果章)
佛言、夫爲道者、譬如一人與萬人戰、
挂鎧出門、意或怯弱、或半路而退、或
格鬪而死、或得勝而還、沙門學道、應
堅持其心、精進勇鋭、不畏前境、破滅
衆魔、而得道果。

三十四、處中得道(處中證理章)
沙門夜誦迦葉佛遺教經、其聲悲緊、思
悔欲退。佛問之曰、汝昔在家、曾爲何
業。對曰愛彈琴。佛言、絃緩如何。對曰
不鳴矣。絃急如何、對曰、聲絕矣。急
緩得中如何。對曰諸音普矣。
佛言、沙門學道亦然、心若調適、道可
得矣。

道可得矣。

三十五、佛言、夫人爲道者、猶如鍛鐵、去滓成精器必好也。學道之人、先去垢染、行自精細。

「於道若暴、暴即身疲、其身若疲、意即生惱、其意生惱、行即退矣、其行既退、罪必加矣、但清淨安樂、不失道矣」。

三十六、佛言、夫人離三惡道得爲人難、既得爲人去女即男難、既得爲男六情完具難、六情既具生中國難、既處中國値諸佛難、既値佛已遇道者難、既遇道者興信心難、既興信心

道可得矣。

三十五、佛言、夫人爲道者、猶如鍛鐵去滓。成精器必好也。學道之人、先去垢染、行自精細。

「於道若暴、暴即身疲、其身若疲、意即生惱、其意生惱、行即退矣。其行既退、罪必加矣、但清淨安樂、不失道矣」。

三十六、佛言、夫人離三惡道得爲人難、既得爲人去女即男難、既得爲男六情完具難、六情既具生中國難、既處中國値諸佛難、既値諸佛遇道者難、既遇道者興信心難、既興信心

「於道若暴、暴即身疲、其身若疲、意即生惱、意若生惱、行即退矣、其行既退、罪必加矣、但清淨安樂、道不失矣。」

三十五、垢淨明存（去垢成行章）

佛言、如人鍛鐵、去滓成器、器即精好。學道之人、去心垢染、行即清淨矣。

三十六、展轉獲勝（舉勝顯進章）

佛言、人離惡道得爲人難、既得爲人去女即男難、既得爲男六根完具難、六根既具生中國難、既生中國値佛世難、既値佛世遇道者難、既得遇道興信心難、既興信心發菩提心難、既發菩提心無修

發菩提難、既發菩提無修無證難。

三十八、佛言、佛子去離吾數千里、憶念吾戒、必得道果、在吾左右、目常覩見、心無思慕、終不得道、如不踈敬仰、及無懈怠、即得聖位、當坐道場。

三十七、佛問諸沙門、人命在幾間。對曰在數日間。佛言、子未能爲道。漢問一沙門、人命在幾間。對曰、在飯食間。佛言、子未能爲道。復問一沙門、人命在幾間。對曰、呼噏間。佛言、善哉善哉、可謂道者矣。

三十九、佛言、若有人得道、猶如食蜜、中邊皆甜、吾經亦爾。

四十、佛言、爲道人者、佛所言說、皆

發菩提難、既發菩提無修證難。

三十七、佛言、佛子去離吾數千里、憶念吾戒、必得道果、在吾左右、目常覩見、心無思慕、終不得道、如不踈敬仰、及無懈怠、即得聖位、當坐道場邪。

三十八、佛問諸沙門、人命在幾間。對曰、在數日間。佛言子未能爲道。復問一沙門、人命在幾間。對曰、飯食間。佛言、子未能爲道。復問一沙門、人命在幾間。對曰、呼吸間。佛言、善哉善哉、可謂道者矣。

三十九、佛言、若人得道、猶如食蜜、中邊甜。吾經亦爾。

四十、佛言、爲道人者、佛所言說、皆

無證難。

三十七、念戒近道（憶戒得果章）

佛言、佛子離吾數千里、憶念吾戒、必得道果、在吾左右、雖常見吾、不順吾戒、終不得道。

三十八、生即有滅（知命了道章）

佛問沙門、人命在幾間。對曰、在數日間。佛言子未知道。復問一沙門、人命在幾間。對曰、在飯食間、佛言、子未知道。復問一沙門、人命在成間。對曰、呼吸間。佛言、善哉、子知道矣。

三十九、教海無差（學佛信經章）

佛言、學佛道者、佛所言說、皆應信順。譬如食蜜、中邊皆甜、吾經亦爾。

信順故、能伏愛欲之根、不起三業、當行佛道、示三昧果、決得勝處。

四十一、佛言、諸沙門行道、當如磨牛、無有休息、身雖行道、心道不行、心道若行、何用行道。

四十二、佛言、吾視王侯之位如過富客、視金玉之寶如視瓦礫、視紈素之服如視弊帛、視大千界如一訶子、視四耨水如塗足油、視方便門如伐寶聚、視無上乘如夢金日、視求佛道

信順故、能伏愛欲之根、不起三業、當行佛道、示三昧果、決得勝處。

四十一、佛言、諸沙門行道、猶如磨牛、無有休息、身雖行道、心道不行、心道若行、何用行道。

又如牛負重行深泥中、疲極不敢左右顧視、出於泥以自蘇息、沙門情欲、甚於泥、直心念道、可免苦矣。

四十二、佛言、吾視王侯之位如過塵隙、視金石之寶如視瓦礫、視紈素之服如視弊帛、視大千界如一訶子、視四耨水如塗足油、視方便門如伐寶聚、視無上乘如夢金白、視求佛道

四十、行道在心（護惡圓覺章）

佛言、沙門行道、無如磨牛、身雖行道、心道不行、心道若行、何用行道。

四十一、直心出欲（出欲免苦章）

佛言、夫爲道者、如牛負重行深泥中、疲極不敢左右顧視、出離淤泥、乃可蘇息、沙門當觀情欲、甚於淤泥、直心念道、可免苦矣。

四十二、達世知幻（觀法了幻章）

佛言、吾視王侯之位如過隙塵、視金玉之寶如瓦礫、視紈素之服如敝帛、視大千界如一訶子、視阿耨池水如塗足油、視方便門如化寶聚、視無上乘如夢金帛、視佛道如眼前華、視禪定如須彌柱、視

如眼前花、視求禪定如須彌柱、視求涅槃如晝夕寤、視倒正者如六龍舞、視平等如眞一地、視與化者如四時木。

如レ上四十二章經、至ニ此土一時、當ニ後漢第二主孝明帝一、永平七年乙丑之歲、正月十五日夜夢ニ金人一、身長丈六、紫磨金色、項有ニ圓光一、赫奕如レ日、來ニ諸佛前一。帝乃驚異、詔ニ群臣一問曰、此爲ニ何瑞一、是何神人也。時有ニ通人蘇攸傳毅及扈多、與ニ蔡愔等一、對曰、天竺有ニ得道者一、號レ之曰レ佛、不言而自信、不治而不亂也、巍巍乎獨出ニ三界之外一、飛行自在、無ニ人能名一焉。此聖者滅後一千年外、有レ教當レ被ニ此土、陛下所レ夢、將必是乎。帝乃上寤、即遣ニ羽林中郎秦景、傳士王遵等一十四人一、迎ニ佛教一至ニ大月氏國一、躡遇ニ摩騰竺法蘭二菩薩僧一、

如眼前華、視求禪定如須彌柱、視求涅槃如晝夕寤、視倒正者如六龍舞、視平等者如一眞地、視與化者如四時木。

四十二章經

維祖宗盛時、文物彬彬、鬱然有ニ典謨之風一、是時搢紳鉅儒、若ニ富公弼、賈公昌一朝輩、分ニ寫金剛經一、刻ニ琢堅珉一、三十二分、至レ今蛟龍蚍蜉、翔舞騰躍、挹レ之而疑ニ其飛去一也。恭惟盛時文章製作、上跨ニ三代一、下峙ニ兩漢一。道衞奇士輩、推明ニ盛典一、命ニ智臺法師一、復ニ六和塔一、以折ニ海勢一、各分ニ寫四十二章經一、鐫ニ石龕ニ山下一、作江湖間、曠代絕無而僅有ニ一勝事一。蓋散則一大藏、演レ之不レ足、聚則四十二章、藏レ之有レ餘、其言與太易莊老相表裏、旨哉淡而不レ隱、中而不レ濫也。迦葉竺法譯ニ於前一、智圓訓ニ於中路一、僊序ニ於後一、咸

涅槃如晝夕寤、視倒正如六龍舞、視平等如一眞地、視與化如四時木。

以㆓白氈㆒畫㆓釋迦像㆒、幷四十二章經、載以㆓白馬㆒、及修多羅等教、至㆓永平十年戊辰之歲十二月三十日㆒、摩騰達㆓于洛陽㆒、明是竺蘭至。自㆑茲已降、龍塔相望、神人接踵、道法流布、處處崇立、遠人伏化、願㆑爲臣妾者、不㆑可㆓稱數㆒。遂得㆓國雜清休、含靈咸潤㆒、皆賴㆑蒙㆑恩、聖代代不㆑絕矣。此經梵書一十九葉、即竺法蘭翻㆓會梵晉㆒。覽者細披詳㆑之、而定㆓參省㆒也。

未㆑足㆔以備㆓其大㆒哉。惟衆賢學㆓墜典㆒而一㆓新之㆒、故夷齊雖㆑仁、得㆓孔子㆒德益彰、顏淵雖㆓篤學㆒附㆓驥尾㆒而行益顯、是經雖㆓微妙宏深㆒際㆓盛時㆒而理益明、㆑其趣一也。時、

聖宋紹興已卯冬十一月旦跋

西蜀布衣武翊撰

都勸緣住持傳慈恩宗教僧　智曇立石。

十三、麗本・宋寶林傳本・宋眞宗注本・宋六和塔本・了童補注守遂本・清續法本對照表

（高麗本）　（宋眞宗皇帝注本）　（唐寶林傳本）　（六和塔本）　（明了童補註守遂本）　（清續法本）

（序分）昔漢孝明皇帝　（序分）爾時世尊（乃至）――（闕）

爲說眞經四十二章

（序文）爾時世尊――（序分）爾時世尊（乃至）――同上

受尊勅　　順尊勅

爾時說四十二章、敎曰、

一、出家沙門――一、同上（二句新加）――（闕）……一、出家沙門――一、出家證果――一、出家證果章

……二、阿羅漢者――阿羅漢者

二、達理崇最（新加）—（闕）……三、斷欲去愛——二、斷欲絶厭——二、達理崇道章

二、樹下一宿——三、同上（一句新加）—（闕）……四、除鬚髮——三、割愛去貪——三、割愛取足章

三、十善十惡——四、同上……善惡并明——五、善惡并明——四、善惡并明——四、轉惡成善章

四、改過——五、同上（一句新加）…轉重令輕——六、轉重令輕——五、轉重令輕——五、改過滅罪章

五、惡來善往——六、同上……忍惡無瞋——七、忍惡無瞋——六、忍惡無瞋——六、忍惡無瞋章

六、仁慈無瞋——七、同上……惡還本身——七、惡還本身——七、惡還本身——七、呵佛招禍章

七、天唾汙身——八、同上——塵唾自汙——八、塵唾自汙——八、塵唾自汙——八、害賢滅己章

八、守志奉道——九、同上……返本會道——九、返本會道——九、返本會道——九、守志會道章

九、助施得福——九、同上……喜施獲福——九、喜施獲福……十、喜施獲福——十、助施得福章

猶如炬火——十、猶如生火……辟言如炬火

十、施飯轉勝——十、同上……施飯轉勝——十一、施飯轉勝——十一、施飯轉勝——十一、學田較勝章

二神最神——同上——十二、尊親顯孝章

十一、天下五難……十一、天下二十難（十五難新加）—天下二十難——十二、天下二十難——十二、學難勸修——十三、詳難勉行章

十二、知宿命——十二、同上……問道宿命——十三、問道宿命……十三、問道宿命——十四、守導淨命章

十三、善・大——十三、同上——問美大——十四、問美大——十四、請問美大——十五、行善志大章

力・明——同上（一句改語）—問力明——十五、問力明——十五、請問力明——十六、忍力心明章

十四、垢盡見道——十四、同上（二句新加）—捨愛得道——十六、捨愛得道……十六、捨愛得道——十七、澄濁見道章

十五、明來暗去——十五、同上（一句改語）—明來暗謝——十七、明來暗謝……十七、明來暗謝——十八、滅暗存明章

十六、念諦道——十六、同　上……念等本空‖十八、念等本空——十八、念等本空——十九、無相會眞章

十七、念觀得道——十七、同　上……假眞幷觀‖十九、假眞幷觀——十九、假眞幷觀——二十、觀覺得道章

十八、信根福德——十八、同　上

十九、四大無我——十九、同　上……推我本空‖二十、推我本空——二十、推我本空——二十一、推我成空章

二十、華名危己——二十、同　上……名聲喪本‖二十一、名聲喪本——二十一、名聲喪本——二十二、求名危身章

二十一、財色之患——二十一、同　上——財色招苦‖二十二、財色招苦——二十二、財色招苦——二十三、貪財招苦章

二十二、妻子之禍——二十二、同　上……妻子甚獄‖二十三、妻子甚獄……二十三、妻子甚獄……二十四、繫妻溺泥章

二十三、愛欲害色——二十三、同上（一字新加）……色欲障道——二十四、色欲障道……二十四、色欲障道——二十五、戀色亡道章

二十四、欲火危身——二十四、同　上……欲火燒身——二十五、欲火燒身……二十五、欲火燒身——二十六、欲損道益章

二十五、天魔試佛——二十五、同　上……天魔嬈佛——天魔嬈佛……二十六、天魔嬈佛

二十六、無著得道——二十六、同　上——無著得道‖二十六、無著得道——二十七、無著得道——二十七、逆揹順性章

二十七、意不可信——二十七、同　上——意馬莫縱‖二十七、意馬莫縱——二十八、意馬莫縱——二十八、疎意遠色章

二十八、無視女人——二十八、同　上……正觀敵色‖二十八、勿視女人……二十九、正觀敵色——二十九、正念待女章

二十九、遠離愛欲——二十九、同　上……欲火遠離‖二十九、欲火遠離……三十、欲火遠離——三十、趣道避欲章

三十、斷陰斷心——三十、同　上……心寂欲除——三十、心寂欲除……三十一、心寂欲除——三十一、息婬斷心章

思想行本——同　上……　三十一、道業佛偈……

三十一、愛欲生畏——三十一、同　上……我空怖滅‖三十二、我空怖滅……三十二、我空怖滅——三十二、離愛絕憂章

三十二、精進得道——三十二、同　上……智明破魔‖三十三、精進滅除……三十三、智明破魔——三十三、堅心得果章

三十三、處中得道—三十三、同上（二句改語）—處中得道＝三十四、處中得道—三十四、處中得道—三十四、處中諦理章

三十四、去垢精進—三十四、同　上——垢淨明存＝三十五、垢淨明存—三十五、垢淨明存—三十五、去垢成行章

三十五、生死苦惱—三十五、同　上

三十六、八難轉勝—三十六、同上（一句新加）—展轉獲勝＝三十六、展轉獲勝—三十六、展轉獲勝—三十六、學勝顯准章

三十七、呼吸間命—三十七、同　上—念戒近道＝三十七、念戒近道…三十七、念戒近道—三十七、憶戒得果章

三十八、念戒近道—三十八、同　上—生卽有滅＝三十八、生卽有滅—三十八、生卽有滅—三十八、知命了道章

三十九、經義甚快—三十九、同　上……敎海無差＝三十九、猶如食蜜…三十九、敎海無差—三十九、學佛信經章

四十、拔欲得道——四十、同　上　信順得勝‖四十、信順得勝

行道心道＝四十一、行道心道——四十、行道在心——四十、盡惡圓覺章

四十一、直心念道—四十一、同　上——直心念道＝四十一、直心念道—四十一、出欲免苦章

四十二、視世三則—四十二、視世十三則（十則新加）——達世如幻—四十二、達世如幻—四十二、達世如幻—四十二、視法了幻章

廬山の慧遠を中心として

第二、六朝初期文明の轉回時期に於ける三大教家

一、緒　言

支那の文明史中、東晉程に、政治上・社會上・宗教上・民族上、其他あらゆる方面に亙る混亂の時期は少い。單なる歴史の上から見ても、何が何やら分らぬまでの紛亂で、この時代程取扱ひにくい、嫌な時代はないと思はれるが、然し能く〱考へて見ると、この時程に意義深い重要時代はないのである。一言にしていへば、從來の支那文明は、此時代を轉機として全く一變し、新らしい外形内容を取る事となつたから、予はこれを文明轉回の時機と名ける。六朝の葛藤はその繼續で、隋唐の精華はその結果であつたから、この轉回時期に、正に隋唐に至つて、その行くべき所に到着したのである。

支那民族の思想としては、いふまでもなく儒教と老莊とを以て二大系統とするが、儒教の道徳は漢末以後に於て著しく形式に走り、拘束に流れて、時代の指導原理たる事が出來なくなつた。その隙に乘じて、魏晉時代に至りて、老莊の虛無思想が跋扈する事となつたが、それは一時の反動として意味があるけれども、時代を指導する原理としては、あまりに寂しかつたのである。されば儒教から見ても、老莊から見ても、何等かの轉回がなければならぬのであつた。

情操の寂寥を癒し、思想の枯渇を潤さんが爲に、漢末に於て、内に道教が起り、外に佛教が入り込んで來たが、東晉末と爲つては、道教は既に開教時期を過ぎて、更に進展の準備を爲し、佛教は初傳時期を經て、如何なる形に於てか支那人のものたらんとするに至つた。文明轉回の根因となりしものは、實に新思想・新宗教として、新時代の渇仰の標的となりつゝある佛教であつた。之を我ものとして受け入れた所に、轉回の曙光が現はれたのである。

轉回を促進した外緣となつたものは、民族の動搖であつた。五胡十六國の亂といはれる支那歷史上に有名な混亂時代は、

取りも直さず民族の動搖で、更に要言すれば、胡漢兩民族の接觸である。胡といへば、その中に種々のものを含むが、轉回を促進したものは、印度文明を背景とした新民族であつたのである。

斯くて此時代には、印度文明と支那文明との接觸より來れる煩悶と、胡民族と漢民族との接觸より來れる懊惱とが相交つて、今後の支那を那落の底に沈ませるか、或は九天の上に浮ばしめるかの追分に立たしめたのである。然し支那民族は大國民である。一時は茫々として危ふかつたが、やがて適當に新文明を攝取して、自國の文明に一大進展を與へた。六朝以後の新文化は、この惱みの後に生れた新兒である。この惱みは、南北朝を通じて繼續し、隋唐に至りて新しい組織を生じて、終局を告げた。隋唐時代は、印度文明より得た大理想の上に成立したもので、蓋し支那三千年の歴史中に於ける光彩である。その後、蒙古族と滿洲族との間に接觸はあつたが、その間から新らしい文化を生じたとは思はれぬ。これも民族の接觸ではあつたが、一方の文明が頗る劣つて居た爲である。接觸の結果、大なる文化を現出せしめる爲には、兩族の文明が、互に相若くか、若しくは學ぶだけの價値があつての上ならねばならぬ。

胡漢兩民族の代表者として、羅什と慧遠とを擧げたい。また印度文明・支那文明の代表者として、同じく慧遠と、之に對して寇謙之を擧げたい。羅什と慧遠と寇謙之とは、實にこの文明轉回の時期に於ける三大教家といふべき傑物であつた。寇謙之は、羅什・慧遠に比すれば頗る見劣りがせられるけれども、然し舊文明・舊信仰を代表する人として、また重要の役目を果し、文明の轉回を促進する上に缺くべからざる任務を爲し遂げたのである。

二、羅　什

胡民族中に於て、文明轉回に對して重要の役目を演じたものは、前・後の二秦である。又はこれを苻姚の二秦ともいふ。前秦の苻堅は、猛烈に新文明を輸入し之を弘宣した。自分の廣い版圖に之を弘宣したのみならず、遠く朝鮮にまで傳道僧を

送つたのである。その熱心は、名ある學者を自國に招き寄せんといふ努力にも現はれて居る。十萬の軍を出して、南の方襄陽を屠りて、道安を得て還り、戰勝の結果を喜んだが如きは、東洋歷史中の珍とすべきである。道安の進言によつて、更に遠く七萬の軍を出し、呂光を將軍として、大砂漠の西北の龜茲國を攻めて、之を亡ぼして後、羅什を伴ひ還らしめたが如きは、當時に於てのみ見られる快事である。然し呂光の還らぬ中に亡んで仕舞つたから、呂光は涼州に止つて羅什をそこに抑留して居た。符秦の後に長安に都せる姚興は、更に羅什を迎へんとしたか、呂光が之を放さないので、次の時代にまた涼州を亡ぼして迎へ取つたのである。

斯の如く一沙門・一學者の爲に軍を動かしたのは、一面には頗る亂暴でもあり、一面には之に依つて治國安民の功德を得やうといふ迷信も加はつたかも知れぬが、然し新文明に對して無理解の爲ではなかつたのである。殊に姚興の如きは、頗る佛敎を理解して、堂々の論文を草する程の學者でもあつた。

羅什を迎へしめやうとした道安は、識見超凡にして、時流を拔ける學者であつた。魏晉時代に橫溢した老莊者流の淸淡・老莊者流に習合せんとする佛徒の格義に滿足せずして、老莊を離れて獨立に佛敎を見て行かうといふ識見は、次の時代の佛敎研究に新方針を與へた。されば轉回せる新文明に對して、道安は父たるが如き位置を取つて居る。また道安の方針に從ひ、而も自分の體驗を通して新らしく自己の佛敎を打ち出した慧遠は、新文明に對して生母たるが如き位置を取る。而して慧遠に新材料を供給して、ますますその進步を助けた羅什は、新文明に對して乳母の如き位置を取る。轉回せる新文明は、道安・慧遠・羅什等によつて產み出されたものである。

羅什は得がたき學者であつた、活きた學者であつた。この學者が來たといふので、新文明を憧憬する秀才が、天下よりその門に集まつたので、三千の門下といはれるが、中に於て四天王ともいふべき傑物が四人ある。四人の中にても、南方から來た道生と、北方の僧肇とは、特に重要の位置を取る。僧肇は老莊に滿足せずして、「古維摩經」を見て、一轉して佛敎に歸

した人であるが、此の時代の學者は、皆この兩者を取つて居る。いづれも儒教老莊の教養があつて、而も其の上に佛教を學んだのであるから、その佛教には力があつた。

羅什は長安にのみ居たが、一見もせぬ廬山の慧遠と交が深かつた。慧遠は初め羅什を尊敬したが、羅什もまた慧遠に對しては特別の敬意を拂つたのである。兩者の弟子である曇邕といふ人が、絶えず兩者の間を往復して、その交際を圓滑ならしめ、羅什が新に經論を譯せば、直ちにこれを廬山に送り、その一卷を得する事を光榮としたのである。

時に覺賢といふ禪師が來たが、この人はその從道の上にては、或は羅什にも優れて居たらしい。その下に集る門人も少くなかつたが、兩雄並び立たずといふものであらう、兩者の門下生の間に爭が起り、遂に覺賢を長安より擯斥したのは、教界に取つて惜しい事であつたが、然し慧遠は東林寺にも覺賢の如き人を教界より殺して仕舞ふに忍びずして、その間を取りなして、之を廬山に迎へたのは教界の美談で、また覺賢は新文明に對して大なる貢獻を爲したから、この人をも加へてよいが、こゝには暫くこれを除く事とする。

當時舊宗教・新思想、すなはち新文明の中心は、北の長安と南の廬山との二ケ所であつた。長安は學問の中心であり、廬山は宗教の中心である。長安には羅什あり、廬山には慧遠がある。二人は全く同時代で、その入寂は三年しか違はぬ。

三、慧　遠

慧遠は、儒教によつて人となつたが、既にしてこれに飽足らず人世解決の指導を得ぬので、去つて老莊に入り、また老莊に終局の安心を得ずして、去つて佛教に入つた人である。慧遠には、儒教もあり、老莊もあり、而もその上に佛教があつた。佛教を會得する事、他の教養に秀でたのも無理はない。羅什もこれには舌を捲いて驚いた。傲岸な桓玄も、王者の威を以てしてさへ屈せしむる事が出來なかつた。才氣縱横の謝靈運も、その前には敬虔の首を垂れた。隱逸清廉の陶淵明も、これに

對しては禮を正しくしたのである。

慧遠は、特に求めて羅什に譯して貰つた「十誦律」を嚴重に實行した。廬山に迎へて翻譯して貰つた覺賢の「禪經」を自己の身に修得した。眞の戒と定とは、廬山から起つたといはれる。この人によつて唱導せられた白蓮社の念佛は、實に力のこもつたものである。期せずして百二十三人の名士を集めたのも、當然である。この念佛は、支那佛教史を通して、深く廣き影響を與へて居るので、大に注意せねばならぬものである。

慧遠以前の佛教は、老莊の虛無思想に調和せんとした遊戲的・退隱的のものであつたが、慧遠によつて、初めて體驗的・創造的となつた。前のは死佛教・風流佛教である。こゝに至つて始めて活佛教・實際佛教となつた。この活佛教こそ新時代の指導原理で、この原理によつて文明が轉回したのである。

慧遠の一生は、恰も支那思想史の變遷を表現する。後漢の儒教主義より、魏晋の老莊主義となり、然る後に南北朝の佛教主義となつたのは、そのまゝ慧遠一身の生活經路であつたといつてよい。三教を我ものとしての慧遠の講ずる儒教は、他の思ひもよらぬ新思想であつたに相違ない。白蓮社中の儒教者たる雷次宗の教學は、慧遠の思想を繼承したのであつた。恐らくは儒教は慧遠によつて新らしくせらるゝ主義方針を得た事と思ふ。惜い事には之を繼ぐ人がなかつたから、多くの發展を見ずして終つたのである。

慧遠の墓塔は、これまで學界に知られなかつたが、予が第一回の渡支に於て之を發見した事は、因緣といふものであらう。印度式の覆鉢形のものである。これは東晋末のもので、大同の石佛や、龍門の石窟より六十年も前のものであるから、恐らくは支那の佛教遺物中、最古のものであらう。佛教史の上からのみならず、藝術上からも注目せらるべきものである。

四、寇　謙　之

寇謙之は、嵩山に於ける苦心の修道によつて、相當の靈感的體驗を得た人で、道教教會の組織者として適當の位置を取る。然しその組織の主義方法は、佛教の刺戟を受けて成つたに相違ない。腐敗分子の多い道教を淨化したのは「雲中新科誡」といふものであつたが、この誡なるものは、必ずや羅什が譯した「十誦律」や「梵網經」などの影響であらうと思ふ。然らば佛教は儒教に新解釋を與へしめ、道教に新教會あらしめたのである。寇謙之によつて、國教が成立したといはねばならぬ。但し國教といつても、教會だけの譯で、まだ教理にまでは及ばなかつた。

國教が成立した以上は、よし佛教に學ぶ所があつたにせよ、佛教教會と衝突せぬ譯に行かぬ。當時南方に於て陸修靜といふ學者的道士によつて、思想上に於ける佛道二教の爭があつたが、北方の寇謙之によつて爲されたものは、思想上の爭ひではない。宗教的・政策的の事で、その末は破れて大なる武斷的廢佛となつた。この廢佛は、佛教史上最初の重大事件で、實に悽慘を極めたものであつた。司徒崔浩といふものが、謙之を信じて魏の太武帝をして之を斷行せしめたのである。

宗教にして生命ある限りは、武力や政事の壓迫は敢て畏るべきものではない。否、かへつて倍加の勢を以て復活せしめるのである。北魏の廢佛は左樣であつた。武帝が夭折して次の時代になれば、忽ちの間に佛法復活の詔が下り、倍加の勢を以てまた興隆した。その跡は、大同雲岡の石佛寺と、洛陽龍門の石窟とに、歷々として殘つて居る。これは堂塔のみであるが、之と同時に、思想方面に於ても、出來得る限りの保護獎勵があつたに相違ない。

拓跋魏といへば、野蠻民族としか思へぬけれど、大同や龍門の石窟に對する時は、吾人は先づ誤れるこの先天觀念を除かねばならぬ。當時の佛教の思想信仰は、南北に近き部分までに、太原の火の如くに風靡して居たのである。時代の思潮が新文明を理解して居るにあらざれば、到底斯る藝術が出來るものでない。大同・龍門につげる年代を有する北魏時代の石窟が、滿洲蒙古にもある事は、新文化の感化の如何に大なりしかを語る。北方の佛教史は、概ね暗黒である。然るに斯る大藝術が、割合に殘つて居るといふ事に、學界教會の爲で、吾人はこれによつて、暗黒の歷史に、一道の光明を與ふる事が出來る。こ

の大藝術の出來たのは、什の後僅に六十年である。如何にしてこの大藝術あるに至つたか、その動機として、予は懺悔滅罪と祖先追善との二つの信念を數へたいのである。信念の上からでなければ、到底出來得べきではない。

斯の如く猛烈に起つた國教徒の運動も、全く失敗に歸して、佛教はその後一層の勢を以て進展した。下つて北周の武帝の時に至りて、更に第二回の廢佛を來した。この廢佛はまた頗る酷烈なもので、志ある佛教徒を憤死せしめるまでに至つた。この廢佛を機會として石經の出來たのを見ても、如何にその酷烈であつたかをトせしめる。然しこれまた結局失敗に終り、佛教は益々實力を發揮して、隋唐の黄金時代を來したのである。隋唐は支那文明中の黄金時代であるが、是れは背後に佛教の理想を有して居つたからである。武力を壓倒した理想の勝利は、大國民としての度量あらしめ、抱負あらしめ、文明あらしめた。儒教の革新はこの後に來たのである。佛教が爛熟して後に、始めて新儒教が出來たのは、結局佛教を通しての儒教といはねばならぬ理由を有するのである。

五、結論

支那上下三千年の歴史に於て、實に漢民族の脊畏であつた時代は、東晉末の危機であらねばならぬ。思想と、信仰と、民族との上に、重大な危機を含んで居つたから、漢民族起伏の問題であつた。下りてその後に、蒙滿の壓迫もあるが、これは民族だけの問題で、一時氣息をひそめても、その思想信仰を固く所有する漢民族は、依然として居る。然し東晉末のは、左樣な單純でなかつたにも拘はらず、新文明を攝取し、自國の文明を轉回して、偉大なる結果を生ぜしめた事は、支那の大國民たるの立派な證左である。この大國民は、現狀如何にあらうとも、このまゝに眠り終るものではない。吾人は、この民族を理解して、心の中から握手せねばならぬのである。吾人は今や正しく支那東晉末の如き危機に臨みつゝある。而もそれだけ希望の多い時代に住みつゝある事を自覺せねばならぬ。彼の危機に際して、決してつまらぬ蹉跌せぬのみならず、却つて

適當に之を攝取して、新文化を生ぜしめた當時の漢民族には、吾人の學ぶべき態度精神があつたと思ふのである。

第二、廬山の慧遠と文化史上に於ける廬山の位置

一、緒　言

「廬山の面目」といふ言語は、立脚地の相違によつて、觀照の上に差異の存する事を道破せるものとして、人口に膾炙する所である。「虎溪の三笑」は、儒佛道の三教調和の表現として、藝術上に名高い事は言ふまでも無い。「飛流直下三千丈、疑是銀河落九天」の飛瀑は、獨り李太白を驚かしたのみで無い。「遺愛寺鐘欹枕聽、香爐峰雪撥簾看」の對句は、「白氏文集」以来耳に熟する所である。「廬山煙雨浙江潮」は、宋代の詩人を惱殺したのみで無く、今日も猶且つ古のまゝである。この煙雨の廬山の眞面目は、蘇東坡をして「溪聲便是廣長舌、山色豈非淸淨身」の投機偈あらしめた所のものである。

以上は、廬山に關聯した文藝・挿話の一端を擧げたに過ぎぬが、これだけを見ても、如何に廬山が、東洋の文化と切實の關係を有するかを知るべきである。齊魯の中心に位する泰山は、儒教に取つて重要なものであり、河洛の南方に聳ゆる嵩山は、道教に取つて大切なものであるが、廬山は之に比して劣らざるのみか、印度文明と支那文明とを綜合大成した新文明を表現するものとして、一層重要な位置を取る。東晉の慧遠以來、佛教に取つて常に一大中心地ではあるが、然し獨り佛教のみでは無い。三笑中の一大人物たる陸修靜は、當時初めて獨立せる道教教會に對する教理方面の學者として、道教史上の偉物である。同じく三笑の一人を占める陶淵明は、「歸去來辭」を唱ひながら、廬南の面陽山に退耕したのである。遂に下つて宋代の周濂溪は、新儒教の開祖として、廬山に位置を取るが、その學說の圓熟せるは此地であつて、その墓まで廬北に儼存して居る。濂溪の後を承ける朱晦菴によつて、儒教大學として隱れもない白鹿洞書院は、廬南五老峰下に位置し、今日猶そ

の遺影を見る事が出來る。

斯くて三教のいづれに取つても重要な廬山が、支那の文化史上に於て、如何なる位置を占むべきかを概說したいのが、この短篇の期する所である。三教に等しく關係を有するけれど、然し其中には輕重があつて、道教に比すれば、儒教の方は一層重要な位置を取り、その儒教に比すれば、佛教の方は猶一層重要な位置を取る。佛教と廬山との關係交渉は、そのまゝ支那佛教史を成す程である。この廬山が、近世に至り、泰西人の租借避暑地として、有名なるに至つたのは、文化史上の意義が忘れ去られたが爲で、斯くなり來れるは、山中に文化が無くなつた爲である。予は大正九年に一たびこゝに遊んで、今昔の感に堪へず、長い間の文化意義を復活せしめたいと念じて、その聲を擧げたのであつたが、それかあらぬか、大正十三年世界佛教大會がこゝに開かれてより、頓にその名を中外に轟かすに至つた。この機會に於て、この短篇を草する事としたのである。

二、南北の對立

廬山の影響は、想像以上に大きい。一たび廬山に起つた力は、時代を通じ、地所を通じて、四方に波紋を傳へ、其波紋の動搖は、猶今日に及んで居るのみならず、今後益々その影響を深めて行く事と思ふ。念佛に於て、特にこの事實を見るのである。普陀山法雨寺の印光法師は、支那現代の名僧の一人で、北京の道階・西湖の太虛・寧波の諦觀・福州の圓瑛と相並んで、その名聲中外に高いが、中に於ても其實力は或は第一人者であらうかとも謂はれて居る。法師の「文鈔」が四冊あつて、最近法師の寄贈を得たが、之を手にすれば、中に書あり、論あり、序あり、疏あり、跋あり、記あり、雜著あり、至る所に廬山の蓮社を高唱し、永明の四料簡を絕叫して居る。つまり、廬山の末流を以て任じて居るのである。法師の佛教は、劈頭の與大興善寺體安和尚書の中に能くあらはれて居る。起首筆を呵して「教理行果、乃佛法之綱宗、憶佛念佛、實得道之捷徑、

在昔之時、隨修一法、而四者皆備、卽今之世、若捨淨土、則果證全無」といひ、今世唯一の佛法といふべき念佛を以て、西天東土一切の著述の結歸と斷じ進め、支那に於ける起源を、廬山の蓮社に求め、其傳統を討ねて、北魏の曇鸞・陳隋の智者・唐の道綽・善導・承遠・法照・少康・大行を列擧し、而して禪家の百丈・眞歇了・長蘆賾・天衣懷・圓照本・大通本・中峰本・天如則・楚石琦・空谷隆等に至るまで、皆淨土を讃せりといふ。法師よりすれば、佛教の生命こゝにあり、三國の佛者悉くこゝに朝宗すと見るのである。上海の王一亭居士も、また同一の法系に屬する所から、此文鈔の初に觀音像を圖し、これに「南無阿彌陀佛」と題して居る。

然るに王一亭居士と同じく東亞佛教大會に列席した中に、淸淨居士といふ唯識學者があつた。徐鴻寶等と共に三時學會といふを組織し、第三時の中道敎たる唯識を以て佛敎の正統思想とし、現代を救ふものは、獨り此唯識學であると固く信じて居る。今は古人となつた楊仁山の思想を祖述するものは、概ね淸淨居士の如き型のものと思はれる。三時學會の居士等はあらかじめ「南無彌勒如來」といふ叢書の類を準備し、緣に觸れて他に之を寄贈し、以て唯識學の普及を願うて居る。南京の內學院は、この思想の下に佛敎敎育を爲し居るのである。これ現代支那に於ける佛教思想の流れの中に於て、一の重要な位置を占めるものである。

斯くして佛教思想の中に、二つの相對する流れを見る。一は印光法師によつて代表せられるもの、他は淸淨居士によつて代表せられるものである。印光のは、廬山に始まり雲棲に至つて絕頂に達したと見るべき禪淨一致の念佛であり、淸淨のは、玄奘殊に慈恩以後に於て微を極め細を盡す樣になつた唯識である。その信仰方面を表現するものとしては、南無阿彌陀佛と、南無彌勒如來との對立である。共に支那全敎に普及して居るけれども、輕重によつて之を分つ時は、阿彌陀佛の信仰は江南に多く、彌勒の信仰は江北に多いと言つてよい。つまり、南北の對立で、之を遡り行けば、廬山より發せる佛教と、長安より發せる佛教との對立となる。

元來支那には南北の對立が、各方面に見られる。思想・風尚の相違によつて、要求も異り、方法も異り、解決も異る所から、同一佛教中に於ても、常に對立が見られるのである。南方の天台宗に對して、北方に華嚴宗があり、南方の三論學に對して、北方に唯識學があり、而も同じ三論であつても、同じ禪であつても、南北の間に相違がある。南方のは本體論的であり、北方のは發生論的である。一方が論理的なるに對して、他方は心理的である。その中心地は、古くは廬山と長安との對立で、師弟の關係にありながら、廬山の慧遠と、長安の道安との間には、彌陀信仰と彌勒信仰との相違があつた。この中に於て、廬山の流れが、如何なる風に轉回したかを見んとするのが、この短篇の趣旨である。

三、廬山の開祖慧遠

廬山の佛教は、東晋の慧遠に初まり、南北朝・隋・唐を通して、趙宋時代に於て隆盛の極に達した。其中に於て、慧遠を中心とする東晋時代と、居訥を中心とする趙宋時代とは、正に廬山の黃金時代であつた。慧遠を中心とする廬山とは、當時道兄慧永の如き、肉弟慧持の如き、又博學慧觀の如きあり、是等はいづれも佛教史上に高名を遺して居る。斯る高僧でないが、道流・道祖・慧要の如きもあつた。道流は諸經目を撰して、未だ成るに及ばずして夭折し、其後を承けて之を完成したのが、有名なる道祖の目錄で、此目錄の佛教研究に及ぼした影響は頗る多い。慧要は佛教學の外に機械に對する工夫に秀で、泉水中に十二葉の芙蓉を立て、流波の轉ずるによつて十二時を定め、以て曆日なき山中に晷景差ふなき刻漏あらしめ、また木鳶を作りて、數百步の外に飛ばしめた。事は些細なものであるけれど、これ等は當時の廬山の文明を推定せしめる材料として面白いと思ふ。その中心に位する慧遠は、多方面の學者であつた。初儒教と老莊とを學び、之に通達したが、當時の思想界の風潮が、虛無主義・隱遁主義に煩はされて居るに滿足せずして、自己を確立せしめ、而して世道に指針を與へんとの要求に燃えて居た。江南の范宣子が、輕佻浮虛な世論に對して、堅實な思潮を立たんとして、私學を起しつゝあるを聞き、

遠く之に學ばんとして出發したが、兵亂によつて道路通ぜざるが爲に、大行山に佛經を講じつゝある道安に從ふ事となつたのが、佛教者としての生活に入るの初を爲したのである。其志操が斯の如くであつたから、佛教に對する理解は、いつも現實を離れなかつた。慧遠の佛教は、法身の體驗にありと謂つてよい。法身といふ佛教究極の理想を、他は多く超越的に考へて、之を自己と交渉なきものたらしめて居たが、慧遠は之に近く自己に實現せしめ得べきもの、寧ろ現實とは形影の如き關係あるものとした。當時佛教は、世間の虛無的・靈遊的なるに煩はされて居たが、慧遠の體驗によつて、活動的のものとなつた。慧遠は實に佛教を轉回せしめた人格者であつた。

慧遠の人格は、高くして一切を包容すると同時に、頗る堅くして、且つ動的のものであつた。廬山に入つて後、全く山を下らなかつたが、而もその動的にして且つ廣き性格は、進んで止まざる活動あらしめた。羅什が長安に來るや、先づ之と交りを訂して、絶えず新知識を求め、覺賢が不遇の地にあるを迎へて、其手足を延べしめる地位を與へ、弟子法領を遠く西域に遣はして梵典を求めしめるなど、その一つすらも特筆すべきものである。羅什に需めて完譯あらしめた「十誦律」は、支那に於ける戒律研究の初を爲して居る。法領が西域より將來せる「華嚴」の梵典を、覺賢が翻譯したのが、華嚴研究の初を成した。又、覺賢の譯せる「達摩多羅禪經」は、禪宗の經典として、常に最高の位置を取つた。是等は、いづれも慧遠の力によつたものであるから、教學史上から見ても、慧遠の地位は、重大な關係を有する事となる。

慧遠の廣い性格は、律・禪・教より、梵典に及び、また藝術にまで及んで居る。北天竺那竭呵城南の佛影窟は甚だ有名なもので、同時代の法顯は遠くこゝに禮拜の首を垂れた。其後この地を經由して西來せる五人の師子國沙門の指導は、雲岡の大石佛あらしめる素地を爲して居るが、先是既に廬山にその模寫あらしめた。慧遠は遠く之を禮拜せんとする意ありて、果すを得なかつた際に、西域の道士あつて、その形狀を述べたが爲に、慧遠は其語に隨つて、山に背き澗に臨んで龕室を營築し、妙算ある畫工をして、淡彩もて圖寫せしめたので、煙霞の如き相好が、隱れたるが如くにして顯はれた。慧遠は之が爲に五

個の銘を造り、「理合一對、長壽百變」とまで、その敬虔の信念を發表した。この一事は、支那の佛教藝術に對して、大なる影響を與へたに相違ない。これは法顯の歸來以前、勿論雲岡や龍門の出來る以前であるから、支那に於て石龕の出來た最初であらう。慧遠の墓塔が、印度式の覆鉢形である事も、西域道人との交渉から現はれたものに相違ない。

慧遠の生活が、斯く多方面に關係を有するから、律の研究からも、禪の研究からも、華嚴の研究からも、教理殊に佛陀觀の研究からも、念佛の研究からも、また方面が變る儒教の研究からも、重要の位置を取るが、その中に於て、こゝには律に關するものと、念佛に關するものとを見て、それに儒教に關するものを加へる事とする。これを敍述する時は、慧遠の支那文化に對する影響の一般が、概ね推定せられ得る事と思ふ。

四、戒律上より見たる廬山の位置

慧遠の時代に於ける佛教の中心地は、北にあつては長安、南にあつては廬山で、いづれも佛教に取つて大切であるが、長安は間もなく戰亂の巷となつて、流石の文化も一朝にして覆滅したから、南北朝時代に於ける影響は、廬山に及ばぬ。下りて隋唐時代に及べば、長安の光彩陸離として、廬山を壓倒したと見てもよいが、更に下りて趙宋時代に至れば、廬山の佛教に對する位置が、又依然として他を凌ぐ樣になつたから、翻つて前代を見る時は、隋唐時代に於ても、また隱然たる實力を具へたものと見ねばならぬ。

さて南北朝時代に於て、南方の佛教は、齊の文宣王・梁の武帝の保護奬勵によつて、南北朝佛教の黃金時代に達した。文宣王と武帝とは、單なる保護者では無い。自ら之を研究して、若し出家であつたら、恐らくは一宗派の祖師の位置を取るべき學者でもあり、行者でもあつた。

文宣王蕭子良は、菜食主義を守り、嚴重なる規律生活を送つた人である。その一世の聖業といふべきは、「淨住子」といふ

著述を爲したにある。戒律によつて、佛權を紹隆せんと期したものである。英才を集めて自ら之を講ずる程の熱心で、之が爲に「淨住子」は江南に普及するのみならず、遠く關河に流布するに至り、殆んど一宗を成すまでの勢力を張つた。其後僞經の名の下に、後進の學者によつて、捐てられて仕舞つたので、唐の律宗開祖道宣は、甚しく之を惜み、推讃最も力めて居る。文宣王は、慧遠を慕ひ、「業行圓通、曠劫希有」とまで讃し、自ら弟子と稱するのみならず、慧遠の弟子法獻に書を送つて、特に其墓を造り、其德を銘せんと願へる程であつた。然らば文宣王の生活は、全く慧遠の感化によれりといふべきである。

其後に來れる梁の武帝の菜食も、捨身も、持戒も、講經も、全く文宣王のまゝを繼續せるものである。武帝の博覽宏學は、恐くは古今王者中の隨一といふべき程であつたが、然しその當時を動かし、後世に及ぼせる影響の大たるは、斷肉主義の强烈なる實行と宣傳とであつた。即位三年に於て、誓を立てし後、八十餘歲の老齡を終るまで、遂に之に違背せざるのみならず、之を佛教界全體に及ぼさんとし、之が爲に、諸法師を華林殿に集め、自ら「涅槃經」中の斷肉義を陳べ、律の淨肉との異同に關して、諸律師を難詰し、以て佛徒の斷肉すべきを極力主張した。武帝の共鳴者は、文宣王の風を受けた沈約であつた。是に至つて、「涅槃經」は斷肉宗の聖典とせらるゝの觀を呈したが、武帝をして斯くまで戒律主義に忠ならしめたのは、實に廬山慧遠の遺せる感化力の然らしめる所であつた。菜食の實行者は、これまでにも相當にあつたけれども、佛徒たるものは必ず菜食なるべし、といふ法則の出來るまでに至つたのは、此時からであると思ふ。然らば廬山の影響は、實に偉大なものといはねばならぬ。

五、念佛より見たる廬山の位置

慧遠の念佛の影響に至つては、更に大きいものがある。支那佛教史上に於て、念佛が大なる地步を占める樣になつたのは、慧遠を中心とする白蓮社といふ念佛結社からである。これこそ、眞の信仰であつた。期せずして集まるもの、百二十三人と

いふ多數に上つたが、それらの人は、いづれも名士高僧であつた。晉室の萎微不振、君臣上下の秩序の亂れたるを慨し、切に神變の寂寥に驅られて、廬山に心交の契を結び、今生のみならず、永劫に離れまじと誓つたのであつた。慧遠は持律嚴重にして禪定に心を用ひ、眞の戒と定とは廬山から起つたと言はれるまでの體驗者で、この體驗を有する慧遠が、絕えざる内省の極に於て、永遠の後を期したものが、白蓮社の念佛であるから、この念佛には躍動する力がこもつて居た。この力ある念佛者たる慧遠の前には、傲岸なる桓玄も、才氣縱橫なる謝靈運も畏服し、心服したのであつた。この人格者が中心にあなつたから、百二十三人といふ名士高僧が集まつたのである。然もそればかりでは無い、慧遠の儒道に對する公平な態度、新な見地が實に天下の名士を集めたのであつた。其中には、後に南京の國學を督するに至つた雷次宗の如きあり、宗炳の如きあり、劉遺民の如きあり、周道祖の如きがあつた。支那佛敎史上に於て、白蓮社ほどの美はしい精神的團體は無いと謂つてよい。されば精神的團體を組織せんとする時の標的は、いつも白蓮社であつた。下つて趙宋時代に於て、周濂溪（或歐陽修）を中心とする廬山の靑松社なるものは、實に慧遠の昔を襲がんとせるもので、同志百二十三人から成立した。此團體の中心に念佛があつたか否は不明であるが、同時に省常を中心として、杭州西湖に起つた淨行社なるものは、同じく百二十三人から成立して、これは全く念佛の團體であつた。

蓮社念佛は、今日に於ても頗る勢力がある。是等念佛者は、中興の祖師として、慧遠以後に八人を數へて居る。即ち第二祖として唐代長安の善導、第三祖として唐代南嶽の承遠、第四祖として唐代五臺山の法照、第五祖として唐代新建の少康、第六祖として五代永明の延壽、第七祖として宋代昭慶の省常、第八祖として明代雲棲袾宏、第九祖として淸朝梵天の思齊である。新建以下は浙江省で、而も永明寺も、昭慶寺も、雲棲寺も、梵天寺も、いづれも西湖の附近にあるから、永明以後は西湖の邊に特に盛行した事となる。然し湖南の南嶽も、山西の五臺も、陝西の長安も、いづれも慧遠の後を嗣がんと期して居るのであるから、慧遠の感化は、頗る廣いといはねばならぬ。先づ支那全土といつてよい程である。蓮社念佛は是等九祖

で終つたので無い、この後も繼續するであらうが、恐らくは普陀山の印光法師が、第十祖の位置を取るであらうと思ふ。

第十祖の印光の書錄といふは、文鈔三卷の大成者で、實に吾が法然上人の高揚せる所であつた。法然上人の念佛は、それを受けたものであるから、慧遠の念佛に、また善導を通して我が邦に及んだ事となる。勿論そのまゝでは無い。そこに多くの變遷發達はあるが、少くも支那の念佛者は、自分を以て廬山のまゝと自負して居ると信じて居るのである。この念佛が、下つて五代の永明延壽と至り、有名なる四料簡偈によつて、之を修道者に必然のものたらしめた。延壽は、當時の佛教全體たる禪教・天台・華嚴・律等を綜合して宗鏡錄一百卷に大成した大禪師であるから、正に時代を作れる人といふべきである。その「萬善同歸集」の如きは、今日猶盛んに行はれて居る。この大禪師が、禪と念佛とを抱合せしめて、之に輕重の批判を加へたのが、四料簡偈である。

有禪無淨土、十人九蹉路、陰境若現前、瞥爾隨他去、
無禪有淨土、萬修萬人去、若得見彌陀、何愁不開悟、
無禪無淨土、鐵床并銅柱、萬劫與千生、沒箇人依怙、
有禪有淨土、猶如戴角虎、現世爲人師、來生作佛祖、

永明延壽の後の蓮宗祖師には、實に淨行社を組織した省常大師があつた。蓮社の復興は、此時を以て最とすといつてよい。次の蓮宗祖師は、永明の後を承けて、禪淨の一致を完成した大德であつた。次の梵天思齊の推行は詳で無いが、その感化は、智旭にも省庵にも見られる。また其の念佛者であつたに相違無い。

斯くて今日に至つて居るのであるが、今日における近世の念佛者は、最初に出せる普陀山の印光であらう。その信念の露はれる所、建設に對して、熱烈たる說明を下して居る。耶佛仙佛合宗經たる詩の中に、よし三教を以て一宗と爲すも、その中には佛身の明白なるあり、よしこれを一の身體なりとするも、頭と脚とを混ずべきで無いといひ、遂に仙佛合宗一部書、

邪人毀佛妄穿鑿」とまで極言して居るが、支那人として可なりに思ひ切つた言といふべきである。また宗教不宜混濫論に於て、禪と教との區別すべきをいひ、天下靡然として、柏樹子・乾屎橛等を以て得々として居るに對して、大なる鉗鎚を下して居る。溫和な中にこの力用のあるのは、慧遠以來の念佛の力である。

六、儒教に對する廬山の位置

儒教は趙宋時代に於て全く新らしきものとせられた。その開祖の位置に立つものは、大人格周濂溪である。周濂溪の太極圖說は、儒教の哲學を成立せしめるにつきての考案であつた。兩程以下朱子に至るまで、これが解釋に擬せんとて、その世界說・本體說・人性說・修道說等を、それからそれと展開せしめたのであつた。是等の諸儒の解釋は、從來の訓詁的な文字では無く、實に之を體驗心證に訴へて、獨自の見解を出したので、それが儒教を轉回したのであつた。而して方法としての體驗心證は、また實に周濂溪の開ける途であつた。周子は常に問題を內に求め、心眼によつて之を見つめた。弟子の程子が、周子を窮禪客と呼んで居るのを見ても、周子の平常の工夫が見られる。この工夫の齎した結果は、卽ち宋儒の組織である。周子は弟子を鍛成するに、常に「孔顏の所樂云何」といふを以てした。一簞の食、一瓢の飮、以て能く樂んで自を處した顏回の心境如何。その樂しめる第一義なるものは何ものぞといふ。これ實に禪の考案である。周子は自ら靜坐し、弟子をして知らず〳〵第一義に參せしむる方法を取つた。弟子の中から程子兄弟のあらはれたのも當然である。さて、この周子の哲學は、如何にして出來たものであらうか。一朝一夕にして斯る偉人、斯る哲學は成立すべきで無い。

儒教者は儒教に都合のよい樣に、道教者は道教に都合のよい樣に、周子のよつて起れる根源を迹つて居るが、それは皆誤つて居る。つまらぬ穿鑿を爲しても、何の得る所が無い。周子の成立を見んとするには、先づ其地所と、時代とを見ねばならぬ。時空を離れて解釋せんとするから、穿鑿說があらはれるのである。これにつきて第一著に見ねばならぬのは、周子の居

所である。周子は、廬山南麓の南康の知事であつた。愛蓮の記を書いたのは、この知事の時代である。而して唐の李渤が讀書した故地に、白鹿洞書院を再興し、こゝに私學の基礎を定めた。晩年は、廬山の北麓に住し、其山水が故郷の濂溪に酷似すとて、これを以て號とし、こゝに最後を送つた。その墓はこゝにある。實に堂々たるもので、其子孫がこゝに永住する爲にもよからうが、恐らくは儒者の中で周子に如くものが無いと思ふ。周子が廬山に居を占めた時代には、慧遠の故址たる東林寺に常總といふ學徳が居た。圓通寺には居訥といふ學徳が居た。常總が東林寺に住する僅に六年にして、東林寺は慧遠の古を彷彿せしめる盛況を呈した。蘇東坡が溪聲便是廣長舌の偈を呈したのは、實に此常總に對してゞあつた。又、居訥は歐陽修と交情親密にして、歐陽修が青松社を興して、慧遠の古を偲んだのは、居訥がその中心に居たからであつた。或は周濂溪がその中心であつたともせられてある。斯る學徳のある廬山に居を占めた事は、周子の哲學を成さしめるに取つて、重要な關係ありと見ねばならぬ。後に朱晦菴が、同じく南康の知事として、廬山の南麓に住するや、周子の後を承けて、白鹿洞書院を再興して、これを天下の白洞書院たらしめた。當時嵩山の南麓に嵩陽書院があり、南嶽の北麓に岳麓書院があり、衡州の湘河畔に石鼓書院があり、之を四大書院と稱し、朱學の勃興したのは、是等の私學からであつた。而して宋學の發祥地は、廬山であるとすれば、此地に如何にして起つたかを、時代の上から、場所の上から、精細に檢討せねばならぬ。

時代につきては、常總の如き、居訥の如き學徳ある禪師が居た宋代で、天下悉く禪に走れる時であつたといへば事足る。この禪が無かつたら、宋學の出來る譯は無いから、宋學の起るには、禪宗の盛大な宋代といふ事が必要となつて來る。然し宋代であつても、廬山に於て始めて起つたといふには、理由が無ければならぬ。これにつきて、重要な文獻は、白樂天の筆である。白樂天は江州の司馬となり、潯陽江の「琵琶行」を作り、香爐峰の雪、遺愛寺の鐘に於て、嘖々の文名を謳はれるまでに、廬山と密接の關係を有する人であるから、廬山についての筆の誤りはあるまい。白樂天がいふには、「廬山に陶淵明や謝靈運やの十八賢以來、儒風の綿々として絶えざるは、皆遠公の之を唱へたるに由る」と。唐の時代には韓退之の如き奇

骨があつて、儒教の爲に氣を吐いたけれども、一般からいふ時には、儒教沈滯の時であるから、綿々として儒風を續けて居る所は、他にあるまい。然し斯る時代に於て、廬山のみは、古今を通じて儒教の研究を怠らなかつたといふのである。慧遠は元來儒教によつて世を救はんとした人であつた。豫章に范宣子といふ儒者が居て、學校を設け、堅實の志氣を鼓舞して居るのを聞き、遠く之に從はんとして果さなかつたが、歸佛の後も儒教を捨てなかつた。慧遠の下に集まつたものゝ中には、范宣子に從學せる周續之もあり、後に南京の國學を督せる雷次宗もあり、博士に召されても就かず、終身處士を以て終りし宗炳もある。是等學者の中にありて、慧遠は儒教の「喪服經」を講じたといふ。「喪服經」とは、恐らくは「儀禮」の喪服なるべしと思はれる。佛教によつて心を練つた慧遠の見解は、頗る異つた徹底味があつたものと見える。後に雷次宗が之に「義疏」を加へた際に、慧遠の說を祖述しつゝ、初に「雷氏云」の語を加へたので、宗炳は書を送つて之を難じたといふ事が傳へられて居る。此事實は、慧遠の思想が、儒教に對して新味を加へた事を語る。其後幾百年を經て如何に轉回したか、それは不明であるが。兎も角訓詁學ならぬ儒教が、廬山に綿々として傳はつて居たと見て、大なる過失はあるまいと思ふ。この基礎がある上に、周子の如き天才が、禪定によつて鍛成せる心によつて、之を見たのである。そこに宋儒の基礎が成立したと見るべきである。

宋儒の淵源は遠かるべし、一朝夕にして成るものではない。それを手近く求めんとするから、無理が出來るのである。予は敢てこの時代で無くば、又この土地で無くば、宋儒は出來なかつたと言ふ。然らば廬山の醞釀せる文化は、偉大であるといはねばならぬ。

以上、慧遠の戒律と、念佛と、儒教とより、其影響を辿つて見たのである。いづれを見るも、其影響は甚大である。廬山と支那の文化との關係交涉は、かゝる短篇に盡きない。今は唯其一端を述べたのであるが、斯る短篇によつても、廬山の支那文化史上に於ける位置は、やゝ闡明せらるべしと思ふ。

第三、慧遠の墓塔と廬山の今昔

一、晉慧遠時代の廬山

廬山について記すべき事は甚だ多いから。先づ佛教史上に於けるその位置を概念して、後に現狀に及ぶ事とする。廬山に於ける佛教の遺跡は甚だ多い。殊に宋以後明に至るまでの盛況は、想像以上のものである。この中に於て、予は佛教史上より見て、廬山の黄金時代は晉代及び宋代であつたと見る。晉代は東林寺の慧遠を中心とし、宋代は圓通寺の居訥を中心とする。慧遠時代の廬山は新教學の根本道場で、羅什を中心とする新教學發祥の根源地たる長安と相對して、南北の二强であつた。然し、後代に及ぼせる深大の感化に至つては、廬山の方に長安を壓する程の力があつたといはねばならぬ。

慧遠中心の白蓮社には、百二十三人の名士が集まり、その中に於て、潯陽三隱の名によつて傳へられる劉遺民・周續之・陶淵明（この人は蓮社に入らぬ）や、宗炳や、雷次宗の如き居士は、共に一代の學者で、之に伴ふに心靈の鍛錬開發を以てした。居士の中にて、劉遺民の博學多識は、長安羅什門下の才人僧肇に送つた質問書によつて、その一般を知ることが出來る。この劉遺民が全佛結社の願文を起草して、同志を募り、入山十餘年の間精進不退の一生を送り、奇蹟に彩らるゝ最後を遂げたのである。沙門の中にて、特に道生は、北方の僧肇に對する傑物で、その論理的頭腦は、餘りに時流に拔き出でゝ居た。片言隻語から大膽なる徹底的結論を導き來つたが爲に、却つて同輩に容れられずして、去つて蘇州の虎丘山に孤獨の生を送らねばならぬ程であつた。

斯る才人傑士が、慧遠の人格を中心として、一心同體ともいふべき交りを爲したことは、佛教史上の異彩で、理想的宗教團體として渇仰の標的となり、後世幾たびも白蓮社復興運動の繰り返されたのも無理はない。慧遠に至りて、支那佛教は、

老莊の虛無主義・隱遁主義より免れて、始めて體驗・創造の域に入り、身は世を捨てつゝも、天下を動かすべき活動主義となつたのである。唐の時代に至りて、祖師禪の次第に結成せられんとする時に當り、跋陀と耶舍とを以て、達磨が先づ送つた二弟子とせる說の起つて居る所から見れば、廬山の禪は念佛と共に、支那佛敎史上重要の位置を取るものと見ねばならぬ。

慧遠は八十三歲の老齡を得たが、自ら熱望して羅什に翻譯して貰つた「十誦律」のまゝに行ぜんとする生活を捨てずして、實に惰夫をも起たしむべき努力的一生を遂げた。遺言して、骨を松林に露し、松林全體を以て墳墓とせしめんとした。常人の意表に出で、如何にも偉人の面目を躍如たらしめる遺言である。然し弟子等は、骨を露すに忍びずして、石を累ねて墳を築き、以て師匠の骨を藏めたのであつた。その場所は東林寺の西嶺とあるが、どの邊の事にや、未だ之に詣した人あるを聞かぬ。十四年間廬山に居る某照相館主人が、これを東林寺住持に尋ねたら、草深くして行けぬといつて知らせなかつたといふが、恐らくは寺僧も的確に知らぬのではなからうか。

二、宋の居訥時代の廬山

廬山に慧遠の後、宋齊梁陳隋を經て唐に至るまで、頗る名僧の淵叢であつた。慧遠の感化が、いつも力をあらはして居たのである。天台智者大師も、こゝに慧遠の昔を忍んだ。禪宗の四祖道信も、こゝに修禪の年を送つた。名僧智識が、一度は匡廬を過ぐる狀態から推すに、當時この山に生きた佛法があつたものとせねばならぬ。それが會昌年間の廢佛のために、一時に地を拂ふに至つた。然し斯る長年月の間蓄積せられた力は、內部に生き〳〵したものがある限り、決して外的暴力の爲に滅し去るものではない。果然、趙宋時代に至りて、倍加の勢を以て復興し、踵を接して大禪師が輩出した。宗慧といふ人の爲に、西林寺の磚塔の建てられたのも宋の初である。あの大磚塔あらしめた宗慧は、學もあり、行もあつた人であるに相違ないが、歷史は不明である。

禪と廬山との關係は、唐の馬祖道一が、吳章山下に錫を駐めたに始まる。その嗣智常は歸宗にあり、百丈並に潙山の弟子の香嚴閑は了翁山に修道し、靈徹は東林に住したけれど、未だ禪風が大に發揚せられたとはいへぬ。下りて趙宋の代に至り、雲門三世の法孫善暹が開先に住し、之に次で、同じく雲門四世の法孫居訥が、初めは歸宗にあり、後に圓通に住するに至り、俄かに光彩を放つに至つた。歐陽修の如き學者が、靑松社を結んで、居訥を中心として、遠く慧遠當時の白蓮社の後を嗣がんとしたのは、目ざましい事である。居訥は實に人才を見る眼力があり、且つ、之を馭する度量があつた。年少の佛印了元が來り謁するや、居訥はその翰墨を見て「骨格已似二雪竇一、後來之俊也」とて、九江の承天寺に之を推薦した。果して佛印は居訥の眼識に違はず、九江のみならず、之に次いで洪州の雲居に住するや、蘇東坡の如き文人と厚き交りを結び、佛門に光輝あらしめた事一通りでなかつた。又仁宗皇帝が居訥を召して淨因院を督せしめんとするや、自ら起たずして、同じく雲門四世の大覺懷璉を推薦した。懷璉は鐵粘峰下にある二十餘歲なるも、何人もその價値を知らなかつた人であるが、淨因に住するや、果して大禪師の力量を現はした。同じく雲門四世の曉舜が、棲賢に住したのも、居訥の推薦であらう。居訥はこれのみならず、臨濟宗楊岐の法嗣白雲守端を見るや、自ら及ばずといつて、之を佛印の前に承天寺に推薦し、大に禪風を振らしめた。宋代の廬山の禪は、斯の如く居訥を中心として、多士濟々であつたといつてよい。この居訥の眼識・度量の一半でも、今の學界に行はれたならばと思はざるを得ぬ。居訥は周濂溪の沒する二年前に沒した。濂溪は、黃龍慧南に師事し、その弟子常總の友であつたといはれるが、廬山に居る濂溪は、同代の居訥とも連絡を有して居た事であらうと思ふ。

斯くて居訥を中心として大に發揮せられた禪風を、之に次いで、いよ／＼發揚せる名僧が跡を絕たなかつたが、その第一に數ふべきは、東林寺の常總である。これは前記の如く臨濟宗黃龍慧南の弟子で、寶覺祖心とは道兄弟であつた。元豐三年東林の律寺を改めて禪席となすや、この時、南昌の守は王學士韶であつて、祖心を延いて、東林禪寺を督せしめんとした。祖心は辭して、その友の常總をして自己に代らしめんとした所が、常總は之を聞いて夜遁げをした。王韶必ず之を得んと期

したので、已むを得ずして命に應じ、東林に住する十二年、厦屋の金壁雲煙に照耀して、叢林の盛なる事、近古未だ有らずといはれた。以てその德者たるを知るべきである。蘇東坡の有名な偈

溪聲便是廣長舌　山色豈非二清淨身一　夜來八萬四千偈　他日云何擧二似人一

といふのは、實にこの常摠禪師に呈せる投機の偈であつた。祖心の態度、常摠の精神、當時の佛教の活氣ありしも、無理ならぬ奥ゆかしさである。

斯の如くにして、佛教史上廬山の光彩は、之を前にしては慧遠を中心とする東晉末であり、之を後にしては居訥を中心とする趙宋初である。是等兩時代に於ける廬山程に、名僧賢士の叢淵たりし地は、他に多くの比を見ない。廬山に佛跡を探らんとする人は、是非共是等兩代を眼目として、而して後に他に及ばねばならぬ。廬山が佛教史上に於ける名山たることは、以上によつて明白であらう。然るに支那の巡禮者は、山西の五臺・四川省の娥眉・舟山列島中の普陀落・安徽省の九華を四大名山と名けて、これを順序の如く、文殊・普賢・觀音・地藏の四大菩薩の淨土として、隨喜渇仰の首を垂れるが、何故にか、此中に廬山を數へぬ。予は儒教に取つても、道教に取つても、特に佛教に取つて、重要の位置を取り、また文學藝術の上から見ても、劈頭の位置にあるべき匡廬を以て、第一の名山に數へて、五大名山と呼びたい。九華山の如きは、何れの點より見ても、廬山と肩を並べ得べきでない。

また風景もよく、且つ名僧の居つた爲であらうが、天下の四絕と呼ばれるものがある。それは天台の國淸・荊州の玉泉・南京の棲霞・濟南の靈巖の四大名刹であつて、四絕の名は天台大師に起るといはれてゐるが、靈巖の如きは、大師に關係が無いから、いづれ宋朝頃の天台宗に屬する文僧の唱へたものであらう。予はこの中にも、廬山東林寺を最初に數へて、五大絕と呼びたい。況や天台大師が廬山に慧遠の跡を訪へる事あるに於てをやである。

圓通寺は、趙宋時代に三千の大衆がゐたといふが、開先寺や歸宗寺に比して、風景が左程にないので、騷客の至るものは

皆無と見え、大正九年の秋こゝを訪うた時、全く荒廢に委して、廣濶な場所に棊布せる大礎石に、當時の伽藍をしのばしめるのみ、何一つとして古の居訥の居たりしをトせしめるものがない。形だけの大雄殿はあるが、當時を懐ぶに却つて煩を爲す程の後世のもので、僅に柱礎の上に古き色を殘して居るに過ぎぬ。然し左方の丘腹、人身以上に繁茂してゐる茅荊の中に、思もよらぬ堂々たる石造の古墳がある。墳宮は發かれ、塔石亂雜、見るも寒心の限りであるが、墳上に建てられた石造六角建築の結構・彫刻、頗るよろしい。上の大石梁に之を建てた月日らしいものが見えるから、其上に年號があり、何人のためにといふ文句があるだらうと思はれるが、何としても能く見えぬ。

さても斯るに護在墳墓あらしめた人は誰であらうかを想ひ、自分は圓通居訥のそれであらうと認定した。非常の大廻りをして、殆ど何人も訪はぬまでの圓通寺を訪うたのは、居訥の跡を訪はんがためであつた。寺には何等之を偲ばせる資料がないが、茅荊叢棘の間に、その古墳らしきものに接したのは、望外の幸福であつた。金壁などの微塵も交らぬ石造の上に、奥ゆかしさが却つて倍加して來る。如何にも居訥のものたるに似つかはしいが、墓宮が發掘せられてそのまゝとなつてゐるのは、沙汰の限りである。

三、慧遠の墓塔

趙宋時代の名僧圓通寺居訥の墳墓と、認定すべき理由あるものを發見した以上は、是非共廬山を佛敎化せる東晉の慧遠祖師の墓塔をと念ぜざるを得ぬ。西林寺には、大塼塔がある。趙宋年代の慶曆四年（一〇四四）、即ち東林が禪院となる三十四年前に、宗慧の爲に建てられたものである。最下層の上部に「常寂光」と題せる李端伯の文字があるが、勿論重修の際に加へたのである。「九江府志」には、明の崇禎の間に塔を造るとあるのは、重修を誤つたのである。この塼塔の東丘、即ち東林寺の西岡に、慧遠の墓塔の保存せられてゐるのが、ゆくりなくも見付かつた。石造の小屋によつて密閉せられ、その前面荊

葬の間に、「晉慧遠祖師之塔院」と刻せる小碑が立つて居る。明の嘉靖年間の瀏願の建である。これ必ずや明の嘉靖年間に、東林寺住持瀏願が、祖師の墓塔の容れられてある塔院を重建した事を表するものであらう。然らば當時まで塔院があつたのであるが、其後下つて清朝に至りて破壞したが、これを重修するを得ずして、自然の破壞の爲に取り除かれるに至り、遂に現在の如き石室に密閉して、僅に之を保存するを得たのである。この密閉は清朝中期以後であらうと思ふ。

慧遠祖師の塔は、印度式の塔婆形のもので、高さは約九尺ばかりである。八角二重の基壇の上に、丸き自然石を累ねて成せる覆鉢形のものである。これ即ち慧遠が、骨を松林に暴して、嶺そのものを墳墓とせよと遺言したが、弟子等は、骨を暴すに忍びずして、石を累ねて塔を西嶺に築いたといふ記錄通りのもので、そのまゝに嚴存して居るのである。北魏拓跋氏の民族を、野蠻なものとばかり思ひしに、豈圖らんや、隋唐と相並べても敢て恥しからぬといふべき生きた信仰もあり、理想もあつたといふ事を、大同や龍門の現存藝術の上にてまざまざと見る上は、拓跋民族に對する先天觀念を一變せねばならぬ。又これによつて新思想・新宗教の勢力が、如何に早く思ひもよらぬ邊まで、思ひもよらぬ程度を以て普及してゐたかを知つた吾人は、更に遡つて晉代のそれに及ばねばならぬ。慧遠の墓塔は、晉代の佛敎藝術、またその奥にひそめる思想信仰の表現たる唯一の記念物であるから、實に珍重極まるものである。予は北魏藝術の淵源を慧遠の作つた佛影窟に求めたいと念じたが、これは到底期し得られぬ空望に止まる。然しこの古墳を發見した事は、獨り信仰上からのみでなく、藝術上の喜びである。從來東林寺にのみ求めたから、求め得られなかつたので、實際は西林寺の右の丘にあるのである。

これを發見して後に、「廬山志」を見ると、「東林寺の西に常總禪師の塔あり、その西に下方塔院あり、内に遠公塔あり」と記し、その次に

「桑疏」遠公塔、相傳其墓門在塔南塔下、永樂中有人開之、見遠元（公？）坐其貌如生焉。

と記さる。その遠公塔といふのは、予の發見した墓塔である。が今は下方塔院・上方塔院は、影も形もないので、この記錄

を本として求むる時は、何人でも遠公の墳墓を、今日に於て見出し得べしとは思はぬのである。清の嘉靖中に灑顚の建てた石室は、この下方塔院の代用で、何にせよ、見る價値もなき單なる石室であるから、人の注意を惹かぬのである。況んや永樂中に、人あつて墓門を開いたら、狀貌生けるが如き遠公に接したといふ記事は、荼毘に附した事を裏切るから、この記事にては、墳墓を求めやうといふ考が薄められる。然し發見後に見直すと、その末尾に加へられた唐の靈徹の遠公墓詩の

古墓石稜稜　寒雲曉景凝　空悲虎溪月　不見雁門僧

の初句の古墓石稜稜といふのは、如何にも能く墓塔を道破して居ると氣付くのである。この靈徹といふのは、禪宗史の初を爲す「寶林傳」に序した、その人であらう。文僧であつた。

慧遠塔の向つて左方に地宮があつて、その中に、遠公の墳墓に關する碑が二つまである。卽ち常惣碑と慧瓊碑である。常惣とは前揭の東林禪寺初代の名僧であるから、愉快である。この名僧の志の加はつた當時の碑が、ゆくりなくも地宮に埋もれて保有せられてあるのである。先づその一つの常惣碑から見て行く。

常惣碑は普通塔碑といひ、宋の元豐七年（一〇八四）に造れるもので、終りに江州廬山東林太平興國禪寺住持傳法賜紫廣慧大師常惣記と識し、普通塔の緣由を書いたものである。常惣とは、前に記したが如く、元豐三年に東林が律を改めて禪とせられた際、第一住持として推擧せられた大德で、この大德の住持の間に、東林寺の厦屋全く改まり、叢林の盛なる事、近古未だ有らずと云はれたのである。この碑文を讀んで見ると、住持六年に、早や厦屋が改まつた事を知る。時に、叢林の僧侶中に「寺宇旣に新まつたが、衆塔はそのまゝとなつて居るので、やがては骨石暴露する處がある。これは愧づべきではないか」といふ議があつて、思度・智遠の二人が主となりて、之を常惣に白し、「普通塔こそ最も綏意に附すべきでない」と衆心一致したので、各自に出資し、並に廣く緣を募りて、之を西林の西崗に築いた。普通塔といふのは、南北を問はず、夭壽を論ぜず、苟くも圓頂方服のもの ゝ骨を藏する塔の事である。その造法たるや、內に地宮を建てて、方圓廣狹あらしめ、こ

ゝに舍利を藏し、外に浮圖を累ね、層級差次皆法を表し、岩は珍石を劉りて之を爲し、上に瓦屋を覆ひ、前に獻亭を設け、塔を去る六十步にして、方壇を結び、その間に石徑を通じたといふ。方壇とは荼毘所の事である。今日にては、浮圖も、瓦屋も、獻亭も、方壇も、悉く見られぬが、內の地宮といふのが、卽ち現今見らるゝ所の地下石室、入口が直徑四尺程、內部が直徑九尺程のものをいふので、この石室がこの記錄によつて、僧侶一般の納骨室であつた事を知らしめる。

こゝに常惣碑文を揭げて見る。

東林寺普通塔、乃　聖君改ニ禪寺一、後六年之所レ建。擇ニ地于西林之西崗一、其位面レ陽、眞勝地也。而內建ニ地宮一、方圓廣狹良有レ數矣。固藏ニ舍利一、外累ニ浮圖一、層級差次、皆表レ法焉、用嚴ニ異相一、乎劉ニ珠石一爲レ之。其因ニ緜永一、非ニ土木比一。上覆ニ瓦屋一。禦ニ乎風雨一。前設ニ獻亭一、備陳ニ佛事一。去レ塔六十步。砌結ニ方壇一、甃規ニ古制一、以奉ニ闍維一。壇塔相望、通ニ之石徑一、所以利ニ衆行事一。衆初有レ議、曰寺宇既葺、以歸ニ廣衆一、衆塔未レ修、骨石安往。然散レ灰揚レ骨、濟ニ乎蟲蟻一、其如曝露、淺ニ流沙磧一、寧無レ愧耶。爲レ是監寺僧思度、知莊僧智遠、而白ニ住山僧常惣一、曰、是塔其最勝緣、不レ可ニ稽緩一。遂各施ニ長財一有レ差。復訪ニ緇白一、以助ニ成之一。其工告レ畢、書ニ年月一誌ニ于塔宮一、亦古之事也。夫釋迦如來、制ニ身後之塔一、有レ四。一舍利、二髭髮、三袈裟、四應器。今所レ建者、乃其一焉。既而所藏骨者、人無ニ南北一、賤無ニ夭壽一。□我圓頭方服輩、以(爲)ニ滅度後之所レ葬焉。所謂普通塔爾。實　聖宋元豐七年甲子九月二十一日、江州廬山東林太平興國禪寺住持傳法賜紫廣慧大師常惣記。

も一つの慧璉碑は、宋の淳祐四年（一二四四）、住山玉溪慧璉誌と銘して、中に記さるゝ通り、常惣の普通塔の成れる後百六十一年に出來たのである。之を讀んで見ると、東林太平興龍禪寺の開山遠公圓悟法師の凝寂塔は、僅に千歲なるに、早や屋宇弊陋となつた。また西岡の海會塔は、艸莽の間にありて、骨殖暴露し、見る者をして、寒心せしめる。よつて徒弟の僧普興が、首として資を捨てゝ、慧璉に白し、海會塔を遷して祖塔に祔し、方式に從つて、立てゝ三塔と爲し、中は遠法師、左は歷代住持、右は僧行普同の塔とし、以て香火の一に歸するを得んと願ひ出た。一同が之に贊成したので、慧璉すなはち

同袍を率ゐて、塔院を創建し、方丈門廊等の莊砌圓備するに至つた。舊塔を拆く時に、常惣の石碑を得たので、之を塔宮の左に置き、今碑を右に安じたといふのである。常惣碑の中に、普通碑とあるのを、慧瑄碑の中には、海會碑といひ、猶また名を變へて僧行普同塔といつてあるが、同一のものである事はいふまでもない。左右の位置は、向つていふのではなく、遠公からいふのである。前の常惣碑には太平興國禪寺とあり、この慧瑄碑には太平興龍禪寺とあるのは、寺號が時代によつて變更せるを示す。またこの圓悟法師凝寂塔といふのは、太平興國三年（九七八）に、慧遠に追謚せられたもので、歷史にあるものだが、まざ／＼と刻文に見らるゝから、痛快である。

次に慧瑄碑の全文を出して見る。

東林太平興龍禪寺開山遠公圓悟法師凝寂塔、僅及二千載一。屋宇弊陋。而海會塔、在二西岡艸莽間一、骨殖暴露、見者寒心。徒弟僧普興、首捐二衣資一、白二住山僧慧瑄一、議遷二海會一、祔二于祖塔一、依二諸方規式一、立爲二三塔一。中奉二遠法師一、左歷代住持、右僧行普同塔、庶得二香火歸一一。寺衆樂然。慧瑄遂率二同袍一、鼎二建塔院一。五間一廈、泊水五間、過道方丈門廊等、莊砌圓備。初拆二舊塔一、得二石碑一。乃照覺廣慧禪師、於二元豐七年一所レ建、逮レ今百六十一載、是又有二數存一焉、非二偶然一也。今將二元碑一、寘二于舊者之左一、續紀二歲月一、勒二石于右一、俾二來者知一二其始末一云。皇宋淳祐四年歲次甲辰解制日誌。

首座（人名略之）

頭首（人名略之）

知事（人名略之）

住山玉溪　慧瑄

この兩塔によつて、一切が明白となる。遠公の塔は、もとよりこゝにあつたのである。趙宋の常惣の時に、僧侶一般の納骨石室を、これより稍西北の方に造つたが、百六十一年の後に至りて、骨石暴露する程の荒廢に歸したので、慧瑄の時に、

之を遠公塔の右方に移し、同時に、左方に別に歴代住持の墓塔を築き、鼎立の狀となしたのであつた。左方の二塔の形が、如何なるものであつたか不明であるけれども、三塔鼎建といふ所から見れば、必ずや遠公の塔と同形であつたらうと思ふ。三塔中、他の二塔はその影だもなく、唯右方の普同塔の地宮のみ殘つてゐるのが、實に完全な八角の石室である。他の二塔が、斯の如く發かれ去つたに拘らず、慧遠祖師の墓のみが、塔も宮も、千五百三年の今日まで、その儘に殘るといふは、流石にその德化の然らしめる所であらう。

この兩碑を讀んで、その意味を了解するまでの餘裕があり、之を「廬山志」に對照して、更に研究し、踏査し、以て常惣塔・熙怡塔・耶舍塔・上方塔院・下方塔院・劉遺民禪室・宗炳宅・繙經臺・謝靈運碑・李邕碑・虞集碑・子昂碑・虎溪・香谷・遠公影堂・十八賢影堂・三笑亭・慧永宴坐處など、一々その故趾を求め、實地について自心の中にこれぞと肯いて見たら、どれ程の趣味があり、また意外の發見があるかも知れぬが、何にせよ、半日の滯在すらも出來難い短時間の踏査で、而もこの短時間の踏査の間に、出來得る限り多くを涉獵したいといふのである。この大急ぎの踏査の間に、思ひもよらぬ發見をしたのは、蓋し因緣といふものであらう。予は偏へにこの偉人の墓を發見して、さながら慧遠その人に邂逅した氣分を得たのを喜んで止まぬのである。（大正十年八月）

東晋時代の道安と僧朗と羅什、及び當時の佛教思想

この時代の諸族對峙の狀況、互に競ふ新思想要求の熱度は、實に目覺しいものであり、而して五胡の動搖は、新文化を建設するについて、極めて重要な役目を爲した。當時の胡民族の、文化に對する飽くなき要求は、今日から顧みて不思議に思はれるまでの程度に及んで居る。符氏・姚氏によつて再建せられた古い秦の名は、西域地方に驚異を以て傳はつたに相違ない。支那の語原は、始皇帝の秦から來たものであらうが、符氏・姚氏によつて雷の如くに西域地方に轟いた事と思ふ。古き時代の事であるから、吾人と沒交涉の如くに思はれるが、予は當時に動いて居た精神は、やがて今日に於ても要求せられる所のもので、其中に吾人を警醒せしめる所頗る多いのを感ずる。而も當時の狀況が今日の狀況に類して居り、この精神が、東洋の精華たる六朝及び隋唐の文化を創造したことを思へば、一層多く吾人を啓發するものがある。

一、前秦王

泰山の僧朗・長安の羅什に共通せる關係を有し、而して新文明の創造に大功あるものは、前秦王符堅であつた。符氏は氐族であるから、所謂五胡の隨一であるが、羌族たる後秦王姚興と共に、支那文明史上看過する事の出來ぬ英傑である。當時は南北朝に入るべき經過中に屬し、南方の東晉に對して、北方一帶に群雄があつた。南朝の學者は竺法深・支道林の二人、北方の學者は道安・僧朗の二人で、後れて慧遠・羅什の二人がある。是等はいづれも當時に於ける先覺者で、支那佛敎史上の明星である。

全體三國より兩晉に亙つての時代は、老莊思想旺盛の時代で、虛無自然を根本原理とする無爲恬澹の生活が理想とせられ、浮華輕佻の風が頗る跳梁し、傳統的道德の危機といふべき狀態であつた。此間に於ける佛敎も、その風に化せられて、所謂淸談格義の弊竇に陷り、佛敎本來の面目が發揮せられなかつたから、此間のものは老莊佛敎と名けて可い。之に滿足せず

して、此窘境より脱出して、佛教の本義を表はしたいと念願したのは、偉僧道安であつた。當時罽賓國から相次いで阿毘曇を能くせる數名の三藏が來化して、佛教學の基礎を築いたのであつて、その譯場に參加した道安は、佛教學の初祖と仰がれる。之に次いで羅什が來たので、依然として佛教獨自の面目が表はれる樣になつた。道安と同時の僧叡も、また同じく此轉回運動の大たる役目を果したのであつた。而して道安も、僧叡も、羅什も、等しく皆前秦王符堅に深い關係を有する故、この關係が從來あまり明白にせられて居らぬ。その中には支那に珍らしきまでの活潑な精神、高遠な理想が含まれるから、先づ之を闡明したいと思ふ。敢て古い歷史のみを云々するのでは無い。これを闡明する事は、即ち當時を動かした佛教の理想精神を闡明する所以であり、それがやがて今日の佛教界に要求せられる理想精神なのである。

二、道安と符堅

第一番に、符堅と道安との關係を見よう。符堅は氐族であるが、新らしい佛教文明に對する熱烈な渴仰者で、且つ又これが宣傳者でもあつた。何等の文化を持たなかつた氐族である事は、却つて先天的の執が無く、新文明を如實に理解し受領せしめる緣を爲したのであらう。道安は、北方の騷亂を避けて、襄陽に移り、四百餘人の弟子の中心にあつて、精神的の王國を建設する事に、日夜心を碎きつゝあつた。その道譽は、四方に傳はつたので、その檀溪寺を立つる時に當り、涼州刺史楊弘忠は、遠く銅萬斤を送つて佛像を成さしめたのであつた。楊弘忠も、道安を招致したいといふ意志があつたと思ふが、特に道安の人物に注目して、百方之が招致に力を盡したものは、符堅であつた。先づ外國の金箔倚像・金坐像・結珠彌勒像・繡佛・織佛を送つて、道安の心を得んとした。當時、襄陽に習鑿齒といふ氣骨ある居士が居た。人に下るを肯んぜぬ學者であつたが、彼が晉の謝安に與へた書中に、次の樣に言つて居る。

もと是れ遠勝非常の道士、師徒數百、齋講倦まず、變化伎術の以て常人の耳目を惑はすべき無く、重威大勢の以て群小の參差を齊ふべき無し。而も師徒肅々、自ら相尊敬して、洋々濟々たり。乃ち是れ吾が由來未だ見ざる所。その人理懷簡衷、博涉する所多く、內外の群書、洞ねく覩る。

習鑿齒の如き學識もあり、氣魄もある居士が、一個の乞食沙門に對して、斯くまでに贊辭を呈した所に、道安に新時代を作るべき學德のあつた事を想定せしめる。襄陽にある事、二十一年の長きに亙り、南の方晉の孝武帝から、招きの使者が至るに及んだ。是に於て符堅は遂に最後の手段に訴へ、太元四年（三七九）符丕を遣はして襄陽を攻め、道安と習鑿齒とを獲て、これを長安に迎へた。此時に、符堅が如何に滿足したかは、僕射權翼に向つて「十萬の師を以て襄陽を取り、唯一人半を得た」と謂つたに徵して知られる。一人といふのは道安、半人といふのは習鑿齒である。此後、長安に於ける道安の學者としての功績甚だ多い中に於て、罽賓より新に來れる僧伽提婆や、僧伽跋澄や、曇摩難提の如き諸三藏を助けて、小乘の經論を傳譯せしめた事が、特筆せられねばたらぬ。佛敎の論部の傳譯せられたのは、此時からで、此事は佛敎の研究を、頗る學的ならしめた。老莊佛敎の域を脫して、佛敎本來の面目を發揮する樣になつたのは、是等論部に對する學的研究の結果で、小乘經論は、そのまゝにては意味が少いかも知れぬが、老莊と佛敎との區別を明了ならしめる上に於て、重要た役目を爲したのである。

道安は、元來老佛習合の末に成れる格義佛敎に對して、非常に反對した。道安の佛敎學者としての任務は、浮華輕佻の恬澹思想に對し、又、老佛習合の老莊佛敎に對し、斷乎として之に反對して、摯實なる人格を鍛成し、老莊を離れた佛敎々理を成立せしめんとするにあつた。一生の行動はすべてこれに集中する。符堅の之を招致した目的は、或は幃幕の裏にあつて、其施設を助けしめようとするにあつたかも知れぬが、然し道安の佛敎者としての任務は、毫も之に妨げられなかつた。遠くゴビ沙漠の東北に位する龜茲國より、壯年學者羅什を迎へしめようとしたのは、道安であつた。羅什は道安より遙の年少で

ある。年少の羅什を如何にして道安が知つたかは、不明であるが、恐らくは其師佛圖澄より聞いたものであらう。佛圖澄は胡姓であるから、羅什と同じく龜茲國の人であつたと思はれる。羅什を迎へしめようと進言せる道安の功績は、また佛教史上に特筆せらるべきもので、羅什を迎へしめた功績は、正に弟子の慧遠を鑽成したと相匹敵する。

三、羅什と苻堅

苻堅と羅什との關係は、道安の進言に由つて結ばれた。苻堅すなはち大將軍呂光をして、七萬の兵を率ゐて、遠く龜茲國に至らしめた。龜茲は羅什を惜んで、その要求に應ぜぬので、遂に刄に血ぬるの慘劇を來した。戰は呂光の勝利に歸し、龜茲王を廢立して羅什を獲、歸東の途に就いたが、中路涼州に至れば、苻堅は早くも滅亡して、長安は姚氏の支配に歸する事となつた。呂光之が爲に長安に還るを得ず、府を涼州に開いた。これが後涼である。苻堅と道安との關係のみにては、あまりに喧々しくして、實事にあらぬ誇張と思はれるが、この羅什との關係を加へ來る時に、誇張のみに非る事に氣付かしめる。氐族といへば、蓋し蠻夷であるとのみ聞えるが、その中に苻堅の如き王者のあつた事を看過してはならぬ。殆んど國力を擧ぐるまでに、文化的事業に一切を犧牲とした民族は、他に多くはあるまい。新らしい支那は、斯る熱烈なる慕的要求の齎せる當然の結果であつた。この點から、予は苻堅の支那文明史上に於ける位置を、極めて重要視する。秦の名稱が、西域に轟き、遂に印度までに及び、其後長く或は震旦といひ、或は振旦といひ、或は支那といひ、漢と代らうが、隋と變らうが、唐と替らうが、その區別をせずして、秦とのみいひ、遂に支那といふ語あらしめた大なる動機は、實に苻秦の西伐の餘光であらうと思ふ。單に始皇帝だけでは、斯くまでの名聲を揚げ得ぬだらう。單なる西伐ならば、まだ他に例があるけれども、その目的が、一人の羅什を得んが爲で、財寶の爲にあらず、國土の爲にあらず、文化的野心の外に、何の野心も無つた事が、

西域乃至印度民族の心を動かしたのである。印度は元來精神文化を愛すること、他の何民族よりも强い。符堅の時代は、印度にあつてはグプタ時代であつて、印度文化の最も絶頂に達した時である。この時代に當り、東方にも文化的民族のあるといふ事を聞いては、遠く之を欽慕せずに居る事は出來ぬ。符堅の西伐は、印度文化の東流に、いよ〳〵力を與へる機緣となつた。この後幾に博學淸才が流の低きに就くが如くに東來したのは、この西伐の間接の影響であつたと思ふ。然らば、符堅の支那文明史上における位置は、益〻重きを加へる事となるのである。

四、姚萇と羅什

長安と羅什との關係は、まだ〳〵盡きぬ。既にして呂光は世を去りて呂隆の時代となつた時、前秦に取つて代つた後秦王の姚萇は、羅什の長安に來るべきを要請した。姚氏は羌族である。呂氏の一族相謀りて、斯の如き智者を長安に送らば、必ず呂氏の不利とならんを慮れて、其要請に應じなかつた。長安は姚萇世を去りて、姚興の時に至りて、更に之を要請したが、到底兩者の意見が一致せぬので、遂に破裂の止むなきに至り、姚興は隴西公碩德たるものをして、涼州を攻めて呂隆の軍を破り、之を降伏せしめて、辛くも羅什を迎へる事となつた。

羅什の長安に來る爲には、實に斯の如き背景があるのである。道安の進言に始まり、符堅の斷行となり、呂光の遠征を經て、一旦東來したが、其後呂氏も二世、姚氏も二世を經、折衝に、戰爭に、頗る重大なる事件の連續のみにて、辛くも長安に迎へられたのである。此間に龜茲國は衰敗した、符秦も滅亡した、後涼も敗亡した。羅什の一身は、正に國家以上の重きを以て觀られた。「九鼎大呂よりも重し」といふ金言があるが、羅什の一身は正にこの金言通りのものであつた。斯の如き間にあつて、羅什の生命が維持せられたのは、不思議といふ外は無い。國家は敗壞しても、この一個の乞食沙門が、幸にも味

方にも、超越的の位置に置かれて居るのは、今日の思想精神を以てしては考へ得られぬ所である。雙方共に文化に對する憧憬を有し、無常の諸行の上に、常住の涅槃に對する高遠な理想が無くば、此擧に出る事が出來なかつたと思ふ。

或は何等か迷信にでも動かされて、之を寄する事を爲し得たかつたのでは無からうかとも考へられるが、それにはまた反證がある。符堅は朝鮮に初めて佛道僧を送つた王であり、治下の僧侶を淘汰せんと試みた人である。姚興は羅什の翻譯道場に入りて自ら經疏の一員として働らき、またその手に成れる通三世論・通一切諸法空といふ二個の論文までも現存して居る。二人共に佛教に對する深き理解が無くては、到底爲し得られざる事を爲して居るのを見來る時は、決して迷信などからしたので無い事が知せられる。道安と羅什との二人が、前後して長安に迎へられた事實を闡明し來る時は、文明史上の珍らしき事件なると知る事が出來る。斯の如く、一個の乞食沙門であつても、その人の內德と學問と人格の上に於て、比類少き價值を見る時は、之に對する帝王の雅量は、實に他の時代に見られぬ嚴肅なものであつた。此雅量と熱心とがあつたからして、長安の佛教はやがて天下を指導する程となつたのである。胡民族たる氐羌二族の新文化に對する功績は、沒却すべからざるものがありといはねばならぬ。

呂光が西征より涼州に還つたのは、建元廿一年（西暦三八五）で、羅什が長安に來たのは、弘始三年（西暦四〇一）であるから、羅什の涼州にある事、實に十六年の長きに及んだのである。十六年といへば、隨分の長年月である。羅什は此長年月の間、何の爲す事もなくて過ぎた。志を抱き、爲すべき事業を多分に有しながら、手を空しくして十六年間配所の歲月を送つたのは、堪へ難き事であつたらう。然し、志あるものは、如何なる境遇にあつても、徒爲に送るもので無い。羅什は此間に支那の言語文章に習熟したのであつた。長安に來つて譯經に從事するや、「漢音を善くし、譯述自在」であつたといふのは、之を證明する。羅什の長安に着したのは、弘始三年（西暦四〇一）であつた。十二月二十日に到着して、二十六日には、早くも僧叡の求めに應じて、「坐禪三昧經」を授けたといふに徵して、如何に上下に渴望せられたかが察せられる。長途の旅

行を終へての六日目に、相當に長い經典を傳譯して居る。長安の敎學界の切なる要求があつたによるは勿論であるけれど、羅什の方に之に應ずるだけの支那の言文に對する熟達が無くては、之を能くし得べきで無い。羅什の譯場は、逍遙園及び西明閣に設けられ、こゝに集る學者八百餘人の多きを數へた。その盛況察するに餘りがある。秦境の識者階級を動搖せしめるまでの名聲であつたと思ふ。八百餘人の中には、僧肇の如き頭腦の人、僧叡の如き文藻の人、秀才雲の如くであつた。羅什の翻譯が、卓然として他に超ゆるものありしも當然である。單なる語學上からは、或は非難する人もあるけれども、羅什のそれこそは、翻譯の眞諦を得たものであらねばならぬ。思想內容を誤りなく傳へ、これを盛るに支那の外裝を以てせしめた。眼で見ても、耳で聽いても、毫も翻譯と思はれぬまでの流暢である。文と質とを兼ね備へたものは、羅什のを第一とし、之が影響を受けて、當時の翻譯は、「華嚴」でも「涅槃」でも、いづれも文質を兼ねしめる事に力を用ひた。これ譯經史上に一時機を劃せしめた所以である。

　長安には、羅什以前の大宗として、外人には竺法護が居たが、その遺址は到底探り得べきで無い。漢人には道安が居たが、これまたその遺址は容易に指示し得べきで無い。共に早くも南北朝以前に滅亡した樣である。羅什の最も多くの譯述を爲した逍遙園も、時代の變遷に遭遇して分らぬ事となつた。唐代に至り、宗密禪師の所住たる南山圭峰の草堂寺を以て、當時の逍遙園とする樣になつたが、予は大に之を疑ふ。羅什は長安城內に迎へられたのである。よし城內にあらぬにせよ、城外左程に遠き所であるべき筈が無い。楊守敬は現今の西安府の西渭水の南岸に、逍遙園を置いて居るが、蓋し當らずと雖も、遠からぬものと思ふ。楊氏のこゝを指定した根據は分らぬ、多少の材料を本にして、想像によつてこゝと定めたものと思はれるが、之を南山圭峰に置くのよりも、遙に理由がある。後魏の孝文帝は、敎學に志篤き王者であつた。跋陀禪師の爲に嵩山少林寺を設けたのは、其一例であるが、殊に「成實論」を愛讀して、之を譯せる羅什に對して、欽慕の餘り、「今常住の寺、猶遺地あり。舊堂の所に、三級の浮屠を建つべし」と詔せるを見れば、南北朝の時代には、その遺址が明了であつたのであ

る。但、今日、その地點を明了にすべくも無い。「金石萃編」には、西安府の西南八十里の南山草堂寺を以て、古の逍遙寺に配する外に、また長安縣の西南三十里甫曲村に逍遙寺を置くから、「萃編」それ自身の中に於て、既に矛盾せる二個の逍遙寺を置く。要するに分らぬのである。

然るに乾隆年間撰の「鄠縣新志」の中には、鄠縣治の北鄉十五里の草堂村に道安寺を置き、南鄉八里の羅什村に羅什寺を置いて居る。草堂村といひ、道安寺といひ、羅什寺といひ、實に懷かしき名のみである。道安と習齒とは、符堅の爲に長安に迎へられて後、この鄠縣の北方に住し、西域の諸三藏と譯經事業に從事せしものにや、然らばこゝを採る時は、道安の遺址に接する事が出來るのである。然し乾隆時代には長安寺があつても、それが現存するや否やは分らぬ。よしあつても、何等か道安の遺址たるを證明すべき材料が得らるゝや否やも分らぬ。支那の事は、文書のみにては一つも決定が出來ぬ。實地踏査した上でなくては、何一つとして斷言してはならぬのである。道安寺は如何にあらうが、羅什寺はたしかにある。「佛教史蹟」中に收めた一葉は、この羅什寺の石佛である。この寺と羅什との關係は分らぬが、羅什の名を負へる寺の現存する事は、心を惹くのである。石佛は趙宋のものであるから、少くも後趙時代以來存續したものであらう。この羅什寺は、長安一帶に於て、最も古き起源を有するものと思はれる。兎も角譯經史上に一時期を作れる羅什の名を負へる點だけでも、之を尊重する價値がある。予はこの一葉を加へた點に於て、西安の部に重きを加へたと喜ぶと同時に、宗教の永遠性をこれに發見するのである。支那の如き、常に噴火山上にあるにも似た狀態の國では、人も我も、明日の運命を測り知るを得ぬ。事實上、變遷動搖は走馬燈の如くで、洛陽や、南京には、殆んど古き何ものをも遺さぬ。斯の如き變遷動搖の上に超然として、名だけにても羅什寺や道安寺のあるといふは、何といふ心憎さであると感ぜざるを得ぬ。

以上は、道安と符堅・羅什と姚興との關係の背後には、今日の吾人よりしては不可解と思はれるまでの文化的意を有する事を敍述したのである。西安即ち當時の長安は、隋唐の都であるから、玄奘三藏の大塔婆があり、三階教祖信行の

故址があり、善導闍梨の弟子たる懷惲の碑があり、杜順や圭峰の碑があり、義淨の寺や、不空の寺があり、不空の弟子にして、我が空海の師であつた惠果の青龍寺の石幢のある事等は、こゝに委説せぬ。

五、山東の僧朗と符堅

山東は泰山を中心とする鄒魯の地であるから、曲阜の孔子廟があり、泰安府の岱岳廟があり、殊に宋初に孫泰山・石徂徠の兩儒があつて、堂々と排佛論を主張した事が、延いて宋儒あらしめる因緣を爲したので、然らずとも儒道二教の中心地である上に、宋初以來の排佛論の起つた根原地であるから、古來佛教の隆盛な土地でなかつた。從つて佛教の遺蹟として殊に傳ふべきものがない樣に思はれる。然るに實際は之に反して、特筆すべき故址遺蹟が特に多い。有名な石經も數々あり、未だ世に知られぬ石窟も、思の外に多い。是の如きものは、良き巖石のある山を必須條件とするから、自然の制約に支配せられる爲でもあらうが、先づ夥しき石窟石經が、思ひもよらぬ地方にまで分布して居る。予は踏査の進むに從ひ、豫想外に感じたものは、山東省である。山東ですら斯の如くであるとすれば、他の地方は一層多くあつたに相違ない。而してこの山東に佛教の種子を下したものは、道安同時の僧朗であるから、遡つていふ時は、是等の遺物は、悉く僧朗の直接間接の影響と推論する事が出來る。こゝに僧朗を大に顧慮する必要が起つて來るのである。東晉の僧朗は、三論宗祖の梁の僧朗で無い事は、言ふに及ばぬが、こゝに一言を加へて置く。

僧朗は梁「高僧傳」の中に、僅に數行の傳を止めるに過ぎぬ人で、從來の佛教學者からは、少しも顧みられなかつた。何人の筆に成る佛教史を見ても、この僧朗の名だに見えて居るものはない。たゞ、僧朗の直接の遺址として、泰陰に靈巖寺及び神通寺の二大名刹までである。これだけでも特筆すべき價値がある上に、他の多くの遺物も、その間接の影響といふに至つて

は、佛教史上に大なる地歩を占むべき偉人の一であつたと言はねばならぬ。

これにつきて、先づ僧朗の生活を見る必要がある。僧傳には、年三十歳に及んで、關中の講說を避け、符秦の皇始元年（三五一）を以て泰山に移り、張忠なる隱士と林下の契を結んだが、張忠が符堅に徵されて後は、崑崙山中に精舍を設け、風を聞きて集まれる百餘人の弟子を訓誨するに力めたとあるが、その師資の事を言つてない。「水經註」に、彼を佛圖澄の弟子として居るのは、蓋し其當を得て居ると思ふ。然らば、道安とは法の上の兄弟で、皇始元年といへば、道安が北方の亂を避けんが爲に、衆を率ゐて、次第に南移の途に上つた時である。蓋し有緣を求めて各々その身を寄せたのである。道安は其後五六年を經て、竺法汰や、竺法和とも分れて、襄陽に來る事となつたが、法汰や法和とまだ分れぬ時であらう、道安と法和と相伴つて泰山に登つた事がある。恐らくは相伴つて友人の僧朗を訪ひ、同志手を携へて登山したのであらうと思ふ。此時、法和は大自然の偉大にして永遠なるに打たれ、顧みて明日をも測らぬ人間のはかなさに俯仰感慨を極め、流涕した時に、道安は之を慰めて、理想に向ふと共に精進を誓つた事があつた。有爲の精神的青年が、手を携への泰山行、何程か深き印象を與へた事であつたらう。梁「高僧傳」第五には、この泰山行を、法和が蜀より關に入つた後に記して居るが、それでは事實に合はぬ事となる。同志がまだ分れぬ時であつたに相違ない。是等の青年は、いづれも佛教史上に名を遺せるもの〻みである。法汰は南京に傳道し、法和は蜀に傳道し、僧朗は山東に佛種を下し、道安は長安に法幢を樹てたのである。是等の中、道安と符堅との關係は、既に之を述べた。こ〻には僧朗と符堅との關係を一瞥しよう。

僧朗は泰陰に隱棲して居るに拘らず、百餘人の弟子が集まるのみならず、道譽遠く符堅に聞えたので、符堅は使者を送つて之を長安に迎へんとした。年代より考ふるに、符堅が僧朗を迎へんとしたのは、道安を迎へた後と思はれるから、恐らくは道安の進言によつたものと思はれる。然らば道安は、東の方僧朗を迎へしめ、西の方遠く羅什を迎へしめんとしたのである。道安の雅量廣大、その期する所の甚だ大であつたを知らしめる。僧朗の親友たる張忠は、その招きに應じたけれど、僧

朗は出盧しなかつた。僧朗はもと〳〵京兆の人であるから、符堅の書中に「庶幾蒙光、迴蓋京邑」といつて居る。僧朗は之に對して、「氣力虛微、未堪跋涉」といつて謝絕し、「願廣開法輪、纘保天祚」と進言して居る。自己の任務は、山東の開教にある。長安の佛教は道安一門に委するの意味である。問者答者の意中、佛教を離れぬ所に、當時を支配して居た精神的基調を知るべきである。符堅が遠く羅什を迎へんとし、將軍呂光を遣はして西征せしめたのは、この頃であらう。符堅と僧朗との關係は、まだこの外にもある。符堅は、支那佛教史を通じて屢々行はれた沙汰問題を初めて實行せんとした王者である。沙汰といふは、試驗によりて僧徒を檢察し、僧徒としての學德あるものを遺して、其他は還俗せしめんとする國家政治の一施設である。宗教團體の自治を認めず、國家の政事によつて之を整理せんとするのである。之に對しては、いつも佛教界の大反對があつて、常に王者の失敗に歸して居るから、此時も多分或は實施せられずして事止みになつたかも知れぬが、其時、符堅は特に詔して、「朗法師は戒德氷霜のごとく、弟子も清秀なれば、崑崙の一山は搜例に在らず」とて、僧朗一門のみを除外した。以て僧朗の人物を知るべきである。

六、諸胡王と僧朗

僧朗の人物を知らしむべき材料は、これに止まらぬ。符堅が亡んで後、長安に取つて代つたのは姚氏であるが、姚氏中特に文化方面に理解を有して居た姚興は、また使を發して東征の意あることを通じ、その時に僧朗の威光に藉らん事を言ひ送つた。「今、關は未だ平ならず、事唯左右するのみ。已に元戎に命じて伊洛を剋寧せり。冀はくは斯會に因つて、東封巡省し、靈に憑り、威に伏せん。須らく指受せらるべし」といふのである。即位の初年、即ち皇初元年（三九四）の事であらう。

關中が姚興の治に歸した時、東方泰山邊は後燕・南燕の爭奪に委せられて居た。僧朗の許に、後燕王慕容垂からも、南燕

王慕容德からも、また使者か來た。慕容垂のは、「至人は靈に通ず、權に隨つて指示せよ。願はくば兵刄に血ぬらずして、四海混伏せん事を」といふのであつた。これは法力を假りて、勝利を得たいといふのである。慕容德のは、「幸に和尚の大恩にて、神祇篤護せん」といふので、絹百疋を送り、僧朗を假りに東齊王と號し、二縣の租稅を給したのであつた。燕は鮮卑族であつて、まだ文化問題・精神問題に對する理解が無いと見え、僧朗に對する態度が、共に物質を離れぬ。之に對して、僧朗は宗教者としての態度を失はぬ。慕容垂に向つては、「貧道幸くも道味を服し、身を山林に習ふ。豈惟はんや、詔旨辱うて國難に及ばんとは」といひ、慕容德に向つては「貧道靜を深山に味ふ。豈此位に臨み、且つ貨戶を領せん」と言ひ、以て譲し且つ訓ふる所があつた。南慕容氏は益々欽慕に堪へなかつた事と思ふ。

途に北方より起れる、同じく鮮卑族たる後魏の拓跋珪も、また書を送り、物を致して、僧朗の力を假りて、天下を平定せんを願うた。「上人の德や海嶽に同じく、神算遐長なり。冀くは威謀を助けて、荒服を克寧せしめよ」といふのであつた。之に對する僧朗の答は、南慕容氏に對すると同樣であつたらうと思ふ。

斯くの如く、氐族の苻堅、羌族の姚萇、鮮卑族の慕容垂・慕容德・拓跋珪から、各々使者が來て、或は僧朗を迎へんとし、或は法力に藉らんとした。當時江北の胡族は、悉く泰山の僧朗を仰望したのである。是等の資料によつて、僧朗の人物がいよ〳〵明瞭となつて來る。以上は胡族であるが、南の方漢人たる東晉の孝武帝からも、また使者が來て、「匈奴の前趙主劉曜が、一たび蝟起して以後、胡族の蹂躙によつて、江北を擾亂左衽するに至れる」を慨し、「今龍旗方に興る。伊洛を剋復して、和尚と同じく群生を貴はんと思ふ。至人は微に通ず、吾が意を探ひ明らめよ」と言つて來た。これに對して、僧朗は「願くは大乘を聞きて、道味を申揚せよ」とて、宗教の立脚地を離るゝ事をしなかつた。以上、諸主と僧朗との交渉に、西暦三八二—四〇二の間で、僧朗の六十一歲の頃であつた。

已上によりて、僧朗の人格が彷彿せらるゝ。是等によつて察するに、僧朗の佛教界に於ける位置は、當時正に長安の道安

と相匹敵すべき權威を有し、また廬山の慧遠と相伯仲すべき道譽があつたものと見ねばならぬ。然るに道安と慧遠とが佛教史上に大なる地位を占めるに拘はらず、僧朗に至つては、全く閑却せられて居る。それは著述がなく、また翻譯が無つた爲である。文書をのみ主とする時は、斯の如き結果を呈するを免れぬ。以て、文書のみにては、當晉の佛教史が闡明せられぬ事を知るべきである。要するに從來の文書のみを主とする方法にては、佛教史に大なる不備を伴ふといふ事になる。之を補ふには、是非共實地の踏査によらねばならぬのである。

七、僧朗の遺址

然らば實地の上から僧朗の位置を見たなら、如何なる結果となるであらうか。之について、文書に對する眼を轉じて實地に就く時、こゝに泰陰の靈巖・神通の二大刹に逢着する。靈巖寺は趙宋以來天下の四絶の一として、天台國清・荊州玉泉・金陵棲霞と相並んで、芳名を歌はれた名刹である。四絶の稱の起りは風景の爲であるが、然しその背後に高僧を有するから、單なる風景では無い。若し風景のみからいはゞ、西湖の孤山の如き、鎭江の焦山の如き、廬山の開先・歸宗の如きは、天下の絶景である。四絶を言ひ出したのは天台宗の學者かららしいが、他の三者に異り、靈巖寺のみは全く天台大師に關係が無い。之が特に取り出されて、他の三者に並べられる所に、いよ／＼靈巖寺の奇景と僧朗の偉大とを示すものがある。靈巖寺は僧朗が基を開き、魏の法定が中興してから、今日まで儼然として古のまゝの巨刹の面目を維持して居る。唐宋以後元明淸の三代に亘りての歷代住持の嚴然たる墓塔の林立は、寺史をさながらに語り、一種の壯觀を爲す。予はこゝの墓林と嵩山少林寺の墓林とを以て、一種の偉觀といふ。元の時代に我が邵元が、其師息庵の爲に撰した碑が、靈巖寺にも嵩山少林寺にもある。寺後の方山には、證明龕と名くる六朝の石窟があり、西岡には唐代創建の九層の塼塔があり、寺域中には宋代以後

の碑碣が夥しくある。宋代には五花殿と名くる奇巧な構造もあつたが、今は毀して、立派な石柱のみ座上に横へられてあつた。中央の千佛殿、前庭の大雄殿、その他七寶佛龕が歴然として居る。大雄殿の五百羅漢は西人の愛翫する所、左程の傑作で無いけれど、他の滔々たるものに異る。

神通寺は今日無住となつて居るが、其廣い寺域に現存する遺物に至りては、靈巖寺のよりも更に多い。左方を流るる溪流を越えて、對岸に東魏時代の四門塔たるものがあり、石造建築として現存最古のものとの事である。中に四體の石佛があつて、内部にもと武定二年（五四四）の銘文があつた。右方に千佛崖があつて、唐初の貞觀年代の明德等の造像が頗る多い。義淨三藏は、山東の生れで、こゝに剃髮し、こゝに學んだ人であるが、「南海傳」の中に、親教師たりし善遇法師の七德を數へ、善遇の外に、慧智禪師・明德禪師ありといひ、明德が經律に通ぜる事を稱讃して居る。年代から見ると、造像の明德が、義淨の稱讃せる明德たる事、疑ふの餘地が無い。是等の諸師は、いづれも西方を信仰せるものであつた。造像中に、阿彌陀佛の眞像のあるのも當然である。石窟の多くは、その背後に隱れて居る學德を知り得ぬが、雲岡の曇曜・寶山の靈裕と共に、こゝの明德の燦然たるは、石窟研究者の好資料である。四門塔及び千佛崖の外には、朗公塔・及び金元時代の住持の墓塔・元明時代の碑碣が、注目に値する。朗公塔は珍らしい形式を爲し、唐宋のものであるから、神通寺の極盛時代に、開祖僧朗を記念せるものなるを知らしめる。

斯の如く神通・靈巖二寺の遺物は甚だ多い。元來佛教の勢力の甚だ少い、而も秦隴の、何處から行くにも不便極まる僻陬の地に、斯の如き長き歴史を有し、斯くまでも多數の遺物を保存せしむる根本は、僧朗の人格の力に歸せねばならぬ。勿論遠き時代の事であるから、直接に僧朗の遺物とては無い。靈巖寺には、朗公の墓と號する脊較潮があり、神通寺には朗公塔と稱するものもあるけれど、之をそのまゝに朗公の墳墓と爲す事は出來ぬ。唯朗公の人格の力が、歴代を通して多くの變遷中に流れて、今日までもその名を記念せしむる所に、予は妙味を掬するものである。

古德の遺址必ずしも遺物を保存せず、遺物の優秀なるもの、必ずしも古德の名を記念せず、遺址と遺物とを兼ね備ふるものは、誠に少いのである。予の踏査の限りに於ては、山東の靈巖・神通二寺と、嵩山の少林寺と、寶山の靈泉寺とが、兩者を兼ねるものである。廬山の東林寺・天台山の國淸寺の如きは、遺憾ながら世故の變遷に面目を變へて仕舞つた。その遺址に兩者を兼ねるといふ點からいふ時は、僧朗は實に四百餘州に濶步すると言つてよい。此點からして、特に僧朗の佛敎史上に於ける位置を重大視せねばならぬ。予は忘れられた僧朗を、實地踏査の上から呼び起し來つて、之を佛敎學界に紹介し、今後の佛敎史上に大なる地步を占めしめるやうに力むるを以て、頗る愉快とする。

惟ふに、前秦より後秦に亘る北方佛敎界に於て、山東の僧朗は、長安の道安と相對して、二大明星ともいふべき位置を取つたらうと思ふ。少し下れば、廬山の慧遠と長安の羅什とは、南北相對して、また二大明星の位置を取つた。道安・僧朗の同時代に、吳越地方には竺法深・支道林の二巨匠があつたが、これは支那思想と佛敎との調和方面に力を盡した人であるから、佛敎の支那化に對しては功勞が多いけれども、新に層々加上せる新敎學を輸入して、思想界の渴を癒えしむる役目に對しては、其任務でなかつた。されば、その生涯の絢爛さは、到底道安や、慧遠や、羅什に比する事は出來ぬ。僧朗も、いづれかといへば、竺法深・支道林の系統に屬すべき人であつた。若し學者と敎家とに分けたなら、道安・羅什は學者、竺法深・支道林・竺僧朗は敎家、慧遠は兩方を兼ねるといふ風のものであつた。予は僧朗を以て、少くもこゝに數へる六人中の隨一の位置を占めるものと斷ずる。山東には泰山の石經を初として、徂徠山・尖山・小鐵山・水牛山等の石經が有り、いづれも北齊時代のものである。また石窟には、魏代の黃石崖・六朝の大佛洞・北齊の蓮花洞・隋代の駝山・雲門山・玉函山・龍洞・佛峪等、其他夥しい多數の石窟がある。その中には、隋の曇遷の勞力を假りたらしいものもあるが、多くは背後の高僧の名が知られぬ。是の如き多數の遺物あらしめた山東佛敎の開祖として、予は益々僧朗の名を明にしたいと思ふのである。

八、東晉時代の佛教思想――三宗

最後に、然らば道安や、僧肇や、羅什や、支道林やに理解せられた佛教は、如何なるものであつたかといふ事につきて、こゝに略言すると、それまでの思想界は、老莊の虚無自然を以て根本原理とし、人生逃避に陷るか、又は本能滿足の行爲に出で、道德上の危機を來した。虚無といひ、無爲といはるゝ原理は、非活動的のものであるから、これを根本原理とする時は、自ら隱遁者流の形式を取り、人生經營の如きは、徒勞と考ふる樣になる。この原理は、また自然の大道とも名けられた。自然といふ時は、意志的活動に反すると考ふる所から、何の彫琢をも加へず、本能のまに〳〵動く樣になる。竹林七賢の如きは、此思想より實際せる典型的の人物で、人生逃避と本能隨順とを兼併に表はして居る。而も高く世外を踏むと見られた七士は、七賢の名によつて呼ばれるにも明白なる如く、時代の理想人格であつた。麈尾を執つて、終日淸談に耽り、政事も違意も、全く顧みず、自然性のまゝに動きさへして居れば、社會は之を想望して、無爲にして化するものと考へて居た。虚無恬淡といふのは、虚無の原理に從つて、恬淡の生活を送るをいふので、正に時代の標語といふべきものであつた。これ實に天地の大道を活動的に見る儒教者流と、正反對の方向に向つたもので、虚無者流は儒教の道德主義を痛罵して已まなかつた。

佛教に於ては、善惡因果の嚴肅なる法則を認め、自己の意志活動を以て、向上し向下すべき一切の可能性を含むものとするから、佛教の本來よりいふ時は、斯の如き虚無思想と同調すべき理由が無い。さはれ般若の空思想は、恰も老莊の虚無思想と同じものに見られ易い。今や次第に其區別が認識せられる樣になつたけれど、長い間、老莊の無と、般若の空とが同一視せられて來た。元來、佛典飜譯の際、適語なきに苦しみ、差當り老莊の文字を借り來つて、之に配當したのが、抑もこの混雜を來した所以である。後に至りて、次第にその内容が闡明せられる樣になつてから、或は別語を以てし、或は原語のま

ゝを用ふる事となつたが、當初にあつては、老莊の原語を假借するより外に致し方が無つたのである。卽ち「涅槃」を無爲とし、「菩提」を道とし、「眞如」に當る原語を「本無」とするが如きは、それである。無爲には自ら無爲の意義があつて、之によつて適當に涅槃の內容を掬する事が出來ぬ。道の如きは、極めて都合のよい文字であつて、それだけ意義の不明を來す。「菩提」は道と譯されたが、菩提よりも「達磨」の方が、一層多く道の語によつて譯せられたらしい。或は又原語になき所に道の文字を加へたのもある。眞如に當るものを本無といふは、意義の半面を表はすのみ、到底その全面を盡さぬ。本體を呼ぶ意味のものに、本無の文字を用ひた事は、都合よくもあつたが、また誤解を伴ふに至つた。

般若の空なるものは、眞理そのものを表はす語でもあり、また眞理悟入の方法を表はす語でもある。空の方法によりて、空そのものを悟るのである。方法としての空は、絕えざる否定である。空そのものは、言ふべからざるに强ひて名けたのである。般若の空には、この兩面がある。有爲空・無爲空・空空などいふのは有爲を空し、無爲を空し、空を空するのであるから、方法空といふべく、斯くて一切の矛盾對立を離れた最後の極處を無所得空といふのは、目的としての空で、活動的な眞理そのものである。般若の中樞を爲す所の空は、本體論としても、修道論としても、實に重要なものであるから、これを取扱ふ事は、やがて佛敎の根本義を取扱ふ事であつた。東晋時代を通じて行はれた本無說なるものは、眞如說とも見られるが、一層多く老莊の意義によつて、空を理解せんとしたものといふべきである。羅什の弟子僧肇は、この說を叙述して「本無といふは、情、無を尙ぶもので、多くの觸言以て無に賓す、故に非有の有も卽ち無、非無の無も卽ち無」といひ、之を評して、「これたゞ無を好むの談」と言つて居る。すべてを無に歸着せしめて、これやがて般若の空なりといふのであるから、老子の無を終局とせるに同ぜるもの、必ずや老佛習合の思想である。般若よりいふ時は、斯る本無は有以上に超絕せるもので、それ自身また有とならねばならぬのである。當時竺法汰は本無を主張し、道安も、支道林も、また本無の語を用ひて居るが、今や次第にその不可なるを知つて來た。そこに起つたのは、支道林の卽色說であつた。

の自ら色ならざるを語るも、未だ色の色に非るを領せざるなり」と言つて居るのは、空義の大に精練せるを示す。僧肇はこの眞空をさして、性空妙有といひ、または不有の有・不無の無と言つて居る。有無の範疇を離れた有無、相對的經驗的の有無でなくて、立場をかへた絶對的哲學的の有無たるをいふのである。この眞空は、これによつて、有といふも無といふも眞相を得ぬ、然し有を離れず無を離れぬもの、即ち有と無とを合せ含み、矛盾を容れて而も撞著なき統一體を指すものである。

九、道安の思想

以上東晉時代の思想界を略述した。斯の如く大體上三說ある中、道安獨り正義を得たと謂はれる。道安は斯る統一體を本無ともいつて居るが、又之を眞如とも、法性とも、第一義とも呼び、之を活動的に見た。支道林の思想は、略こゝに到達しつゝ、猶消極的の境地に止まれるに一歩を觸して、之を積極的に眞如といひ、法性といひ、之を活動的の流動體と爲し、消極空を積極空に轉じた。これ道安の性格の然らしめる所でもあらうが、本體を動的に觀じた道安は、實に活動そのものゝ人格化といふべき程の活動的の一生を送り、絶えず開物成務の行業に從事した。道安は、眞如又は法性と名づけられる大道そのものに、開物成務の活動性ありと見たので、それが猶一層彼の人格を活動ならしめたのである。弟子の慧遠は、一層活動的の一生を送り、而して慧遠に至りては、法性問題を轉じて法身問題たらしめたのであつた。羅什は、道安の說を以て正義と爲して居るから、羅什の說も道安のそれに等しかつたと見ねばならぬ。羅什は、道安の本無・法性・眞如を、實相と呼んだらしい。羅什にあつては、空と實相とは同義であつた。三論の空といふものは、「大論」の實相といふものであると見るからである。

僧朗の說は傳はらぬが、時代から見て、同じく般若の空觀を、その佛教としたと見て差支なからう。北方の人であるから、

南方の學者に異り、その主張に積極的の意義があり、發表も積極的であつたらうと思ふ。要するに當時の佛教は、般若佛教であつた。

十、結　語

以上、羅什寺に關して羅什を、神通・靈巖の二寺に關して僧朗を、特に拔き出し、而して兩者に等しく重大な關係を有する符堅・姚興に就いて、長々しい叙述を爲したのは、支那文明の轉回せんとする時期に於て、如何にも時機に相當せる施設を爲したからである。南北朝より隋唐に亙れる支那の新文化は、符堅・姚興の後援による道安・僧朗・羅什等の努力の結果である。斯の如く觀察し來る時は、僧朗や羅什に對して、大なる敬意を捧げねばならぬと同時に、符堅・姚興の文明史上に於ける位置を確認せねばならぬ。是等の事實は、まだ十分に發揮せられて居らぬと思ふので、これを論述する事としたのである。

（大正十四年七月一日）

隋の霊裕と三階教の七階佛名

一、緒　言

支那河南省彰德府は、古の六朝時代の鄴都、唐時代の相州で、佛教史上有名な土地である。佛教の中心地は、時代によつて異るが、其中に於て、特に注目せらるべきは、北方にては洛陽・鄴・長安、南方にては南京・廬山である。その中、鄴都には、前に後趙の佛圖澄があり、中ごろ北齊の僧稠・慧光・道憑・慧可があり、後に隋唐の靈裕・慧休があり。是等の學德が、この地を中心として四隣を風化せる事は、佛教史上の著しき事實である。

彰德府の西南七十五支里に、寶山靈泉寺といふ名刹がある。予は大正十年十月を以て、こゝを踏査した。この靈泉寺は六朝以來の名刹で、實に魏末の道憑が基礎を置き、弟子の靈裕が一代の苦辛經營によつて、之を完成したものである。その事は、唐の道宣の「續高僧傳」の中に見えて居る。こゝに二つの石窟がある。一は大留聖窟と名けられ、他は大住聖窟と名けられる。前者は魏代の造、後者は隋代の造である。石窟の外に、隋の靈裕塔があり、唐の玄林塔があり、其他靈裕・慧休を初め多くの學德の灰身塔がある。道憑の石像もあつたとあるが、今は無い。是等はいづれも、注意せらるべきもので、共に「支那佛教史蹟」第三輯の中に收められ、また之に關して諸所に報告したから、多く言ふの要が無い。自分は、かねて寶山寺の史的價値について述べて居たが、石窟の刻經を調査して居る間に、矢吹慶輝博士が、本年十月の「思想」の中に載せられた「三階敎」の七階佛名に大なる暗示を得て、靈裕と三階敎との間に何等かの連絡がありはしまいかと思ふので、之に關して、既に兄に其一端を語り、寫眞も「三階敎の研究」中に載つて居るが、其後やゝ委しく取調べを進めたので、不十分ではあるが、一應之を書いて見る事としたのである。

予は、かねて支那佛教史上に於て、宗教味の溢るる宗派に接する事の少いのに不滿を感じつゝある。現今至る所に見られ

るものは、卑近な功利的な祈禱宗に過ぎぬかの感を懐かしめる。古の曇鸞の念佛には、實に立派な救濟卽解脫教といふべき妙味が掬せられ、その後を承けた道綽・善導があるけれども、此他の念佛は、よし一天四海を風靡するにせよ、要するに附屬の念佛である。支那佛教史上、曇鸞流以外に、眞に宗教の骨髓を得たといふべきものが無かつたであらうか。隋唐の佛教は、所有形式を具へて居る。此中に宗教の眞髓を得たものが敢て善導のみと限るまい。人間の根本欲求を見つめて、人間のまゝにして救濟せらるべき福音を說いたものは、善導以外に無い事はあるまい。宗教である以上は、講論佛教・戒定佛教の外に、信念佛教の無い道理は無いと思つて居た。この渴仰に對して大なる啓發を與へたものは、實に三階教である。勿論これについても、猶多くの疑問がある。その著しいものは、普佛の信仰である。この宗教が、果して普佛のみに彼が如き力を得たものであらうか。恐らくはその所尊として普佛以外のものがあらねばならぬと思ふが、これは猶多くの綿密な檢討を要する。予は、三階教の普敬認惡・將藥破病の宗旨に大なる共鳴を感ずる。よし、淨土教徒より大なる非難を蒙つたにせよ、兩教の間に密接なる交涉のあつたのは、實に此點になければならぬと思ふ。

三階教は、新に傳つた世親佛教の中に醞釀せられたと思はれる。世親佛教の傳來は、實に當時の支那佛教に活を與へたものであつた。予は、かねて世親佛教直接の產物として、「淨土論」によつて成れる曇鸞の淨土教、「楞伽經」によつて成れる慧可の禪宗を數へて居るが、若し三階教が同じく世親佛教の傳來に成れりとせば、一層多く世親佛教の支那に於ける開展を見る事となる。予のこゝに言はんとする所は、三階教祖信行禪師が、地論學系に人と成つた事、猶一層詮じつめれば、信行の養はれた地は鄴都で、而してその普佛信仰を養はしめた人は、靈裕でありはしまいかといふにある。信行の系統は、大略次の様なものであつたと思ふ。

慧光——法上——慧遠

─道憑──靈裕─┬靜淵─智正─智儼
　　　　　　　└信行

これを寶山の大住窟に得た刻像刻經の上について、見て行きたいと思ふ。材料は悉く「支那佛敎史蹟」第三輯の中に出て居る。

二、河南寶山の大住聖窟

初唐の道宣は、その大著「續高僧傳」第九の中に於て、靈裕法師を傳するに當り、法師の生活が、頗る嚴肅主義によりて終始せるに對して、大に同感せりと見え、椽大の筆を振つて、大に法師を稱讚して居る。中に於て、寶山靈泉寺に石窟を造れる事を叙述して、次の樣に言つて居る。

後於二寶山一、造二石窟一所一、名爲二金剛性力住持那羅延窟一、面別鐫二法滅之相一、山幽林竦、言切事彰、毎春遊山之僧、皆往尋二其文理一、讀者莫レ不二歔欷而持一レ操矣、其遺跡感レ人如レ此。

靈裕の造つたのは、開皇九年（西曆五八九）で、此石窟は、現存して居る。壁刻に大住聖窟とあるのは、法師自身の名けたものである。入口外壁の左右に、那羅延神王と迦毘羅神王とを刻して居るのは、二神王の護持によつて、之を千載に傳へんを期したものである。大住窟、委しくは金剛性力住持那羅延窟と言ふべきで、大住の稱は、蓋し住持の住を取つたものに相違無い。

支那の石窟甚だ多しと雖も、之を經營した高僧の名の明瞭なるは、大同雲岡の魏の曇曜と、この隋の靈裕のみと言つてよい。寶山の石窟は唯二つで、而も左程に大きいもので無いから、その規模の點に於て、到底雲岡に比すべくも無い。然し事

蹟の明瞭なるに至つては、曇曜のは到底靈裕のに比すべくも無い。靈裕が、如何なる時節に於て、如何なる動機より、之を經營せしかが、すべて明瞭なるのみならず、其用功の數までも明白に記されて居る。此點に於て、寶山の石窟は、佛教文化史上、實に重要の位置を占めるのである。大住窟内の三尊、幷に内外壁の刻像及び刻經は、左の如き數に及んで居る。是等の中、刻經に於て、最も多く靈裕の精神及び寓意を徵する事が出來る。あまりに繁雜となるから、之を表にして、一目瞭然たらしめる事とする。

窟内　正面及び左右面の刻像

盧舍那佛及兩脇侍、阿彌陀佛及兩脇侍、彌勒佛及兩脇侍

窟内　四隅柱の刻像

過去七佛　三十五佛

窟内　入口左右及上方壁刻

右方「大集經」月藏分中、五五百年の文

「摩訶摩耶經」中、最初の文

左方　世尊去世傳法聖師廿四祖陰刻像

上方「法華經」

窟外　入口左方及上方壁刻

向つて右方　那羅延神王像

向つて左方　迦毘羅神王像

二神王の上方　歎三寶偈、及び「法華經」自我偈

外壁の刻像刻經

阿彌陀三尊線刻、及び幾多の小佛龕

「勝鬘經」一乘章中、讃嘆如來の文

「大集經」月藏分中、法滅盡品の初の文

「涅槃經」中、雪山童子捨身求法の無常偈

「法華經」分別功德品中の文

普光佛以下の五十三佛名

寶集佛以下の二十五佛名

東方須彌燈光明佛以下の十佛名

懺悔文

是等の中に、三階敎との關係に於て、注意せらるべきものが頗る多い。五五百年の文・法滅盡の文・五十三佛名・二十五佛名・十佛名・并に廿四祖像で、是等の中に、靈裕の精神も信念も躍動して居る。

三、「大集經」五五百年の文

「大集月藏經」十卷は、北齊の那連提黎耶舍が、天統二年（西曆五六六）に於て傳譯せる所で、實に北周の武帝が、建德三年（西曆五七四）に於て、釋道二敎を廢せる僅々八年以前に過ぎぬ。その中に於ける五五百年、及び法滅盡の文は、此廢佛事件によつて、甚大なる刺激を佛徒に與へたものである。支那の廢佛事件は、四回あるけれども、北周の廢佛ほど、重大な

意義を有するものは無い。周武は實に英明の君主であつた。思想もあり、精力もあり、手腕もあり、且つ年齢も若く、時運が宛も斯る英主を要求する時に當つて、武帝の天下統一の要求から現はれた此社會的大動亂は、物心二面に於て大なる結果を作り、それが實に文明轉回の機會となつたのである。それだけ、佛教徒に取つて、重大なる意義を有したのであつた。正しく法滅盡の相とも見るべき現實に對面した佛教徒は、この五五百年の經說・法滅盡の經說を、水火の體驗を通して、身讀したのであつた。而してこの經說に注意せし最初の人は、恐くは靈裕であつたらうと思ふ。其後、唐初の心ある學徒は、いづれもこれに注意したのである。「大集經」月藏分第十二、分布閻浮提品第十七から、五五百年を摘出すれば、次の如くになる。

佛滅後五百年――解脫堅固
後五百年――禪定三昧堅固
後五百年――讀誦多聞堅固
後五百年――多造塔寺堅固
後五百年――鬪諍言訟、白法隱沒、損減堅固

是等五個の五百年の中に於て、いつから末法となるかといふに、正法千年像法千年說・正法千年像法五百年說・正法像法各五百年說・正法千年像法千年末法萬年說の諸說あるが、靈裕の取つた所のものが如何なるものであつたか、この場合最も知りたい所である。これにつきては、當時鄴都に行はれた、正像二時の年數を知れば、それで事足りる。「歷代三寶紀」第十二に、「依『佛本行』、正法五百像法千年、今當像末」と言つて居るのは、當時學界に行はれた二時の年數であつたらうと思ふ。これによれば、千五百年から末法に入るので、前揭の諸說とは異る。而して當時鄴都に於て、いつを以て千五百年としたかと云ふ事を知るに付き、最良の資料となるものは、靈裕の師道憑の道友法上の說である。法上は、鄴都に居た僧統であ

り、且つ靈裕との間にも交渉のある人であるから、この人の言つて居る所が、當時此地の代表的のもので、靈裕も之に從つたと見て、差支あるまい。法上、嘗て、高句麗の大丞相王高德が、僧義淵を遣はして、佛滅年代及び佛法東漸以來の變遷を問へるに對して、答へていふ。

滅度已來、至二今齊代武平七年丙申一（西曆五七六）、凡經二千四百六十五年一。

この年代に從へば、隋の大業七年（西曆六一一）が、正しく佛滅一千五百年に相當する事となる。その年代の可否は問ふ所でない。靈裕が此說を用ひて居たとすれば、彼が寶山の石窟を造り、此五五百年の經說を刻した、開皇九年（西曆五八九）は、實に佛滅千四百八十七年に當り、頗る千五百年に近かつたのである。特に之を石窟に刻した所から見れば、此經說が、如何に靈裕の心肝に徹せしかを知らねばならぬ。三階敎祖信行や、淨土敎祖道綽は、此經說を特に深く其宗敎意識の中に取り入れて、時機相應の佛法を樹立せんと努力したのである。この經說が、信行禪師の熱血を沸かしめた事は、唐の開元四年建の三階敎徒、唐淨域寺法藏禪師塔刻によつて、之を見る事が出來る。その文は、「支那佛敎史蹟」の第一輯の中に收めて居る。中にいふ。

自二佛般入涅槃一、于レ今千五百年矣。聖人不レ見、正法陵夷。即有二善華月法師、樂見離車菩薩一、愍二茲絕紐一、幷演二三階一、其敎未レ行、咸遭二紕繆一。有二隨信行禪師一、與二在世一造レ舟爲レ梁、大開二普敬認惡之宗、將藥破病之說一、撰二成數十餘卷一、名曰二三階集錄一。

正法の五百年なりや、はた千年なりや、而してまた像法の五百年なりや、はた千年なりやは、ここに論ずるの必要が無い。當時、「正法五百、像法千年、今當二像末一」の說があり、之に加へて、法上の佛滅年代と、法藏碑の千五百年とを併せ見る時は、鄴都の佛敎徒は、今や佛滅千五百年を過ぎて、將に末法に入らんとする時運の日に非なるに、悲憤の淚を絞つたと見るべきである。靈裕は、先づこの五五百年說に注意した最初の人であつた。信行が開皇元年（五八一）四十二歲を以て、召されて京

師に入りし後、三階教を唱へたのは、全く末法相應の佛教に擬せんとしたのである。「支那佛教史蹟」第一輯に收めた信行碑に從へば、信行は靈裕より若き事、二十二歳であつた。四十二歳まで相州にありし彼は、當然靈裕の思想に影響せられたものと思はれる。信行が、開皇十四年（五九四）年五十五にして長安に寂した時、七十七歳の靈裕は猶寶山寺に康存し、其後十年を經て、大業元年（六〇六）八十八歳にして入寂したのであるが、靈裕が信行の影響を受けたと見るべきではあるまい。

四、佛　　名

靈裕が歸依の熱情を捧げた所尊、換言すれば、靈裕の佛法の中に生きた佛は、何であつたらう。勿論、大住聖窟内の盧舍那・阿彌陀・彌勒の三尊を第一とする。靈裕は最後に「靜慮口緣念佛、相續達于明相」にして入寂したとあるが、恰も之を證明する如くに、特に外壁に阿彌陀三尊を線刻して居るから、こゝに慧光・道憑の師資の心中に流れた願生西方の信仰を見る事が出來る。然し、靈裕の佛法には、猶多くの諸佛があつて、靈裕は、是等の諸佛を總括して、外壁の懺悔文の中に掲げて居る。之を閲易からしめんが爲に、分類的に表出すれば、左の如くである。

…………如來、過去七佛等一切諸佛
南无普光如來、五十三佛等一切諸佛
南无東方善德如來、十方佛等一切諸佛
南無拘那提如來、賢劫千佛等一切諸佛
南無釋迦牟尼如來、卅五佛等一切諸佛
南無十方无量佛等一切諸佛

南无過現未來十方三世一切諸佛
歸命懺悔、如是等一切世界諸佛世尊、常住在世。是等世尊、當㆑慈㆓念我㆒。

これ即ち三階教の所尊たる七階佛名の中、廿五佛及十方佛を除く所のものである。惜い哉過去七佛の前が、摩滅して居るが、而も寶山の刻劃中からこの兩者を補ふ事が出來るから、恰も七階佛名がそのまゝに具備する事となる。若し澤山の佛名を并べた中に、七階佛名に相當するものが交つて居るといふのなら、問題は左樣に簡單に行かぬけれども、七階佛名がそのまゝに具備して、而も其外の佛名が無い。それが信行の四十二歳まで行道した鄴都にあるといふ事は、大に注目せられねばならぬのである。是に於て、更に之を窟內窟外に刻せられた佛名から見る事にする。

先づ窟內の四隅柱に、七佛・及び三十五佛の像が刻せられて居る。七佛が、北魏菩提流支譯「佛名經」の第八に見えて居る毘婆尸等の過去七佛なるは、言ふまでもない。三十五佛は、西晋竺法護譯（？）の「決定毘尼經」の中に說かれる所のもので、釋迦牟尼佛・金剛不壞佛以下である。

次に外壁に、普光佛以下の五十三佛名、東方須彌燈光明佛以下の十方佛名、寶集佛以下の廿五佛名を刻して居り、又、懺悔文の中に、拘那提如來賢劫千佛を擧げて居る。

五十三佛は、劉宋の畺良耶舍譯の「觀藥王藥上二菩薩經」に出る三劫三千佛緣起に見える所のものである。こゝに注意を要する事は、初の四十三佛名が、少しく文字を異にするものあるばかりで、同一であるけれども、最後の十佛名の全く異る事である。「縮藏」のは、明本に從へるものであるから、隋代以前に行はれたこの五十三佛名の方が、正しいと言はねばならぬ。

東方須彌燈光明以下の十方佛名も、また劉宋の畺良耶舍譯の「觀藥王藥上二菩薩經」に見えて居る所である。

二十五佛名は、菩提流支譯の「佛名經」第八卷に出づる所の寶集佛以下である。

以上、三階教の七階佛名中の六階で、猶一階の佛名を缺いて居る。然るに、靈裕法師灰身塔の兩側に、靈裕傳を刻し、そ

の最後の餘白に、東方善德如來以下の十方佛名を刻して居る。これは東晉の佛陀跋陀羅譯の「觀佛三昧經」第十、及び後秦の鳩摩羅什譯の「十住毘婆娑論」第五易行品の中に見えて居る所のものである。この十佛名の出據につきて、小野玄妙君の指示を得た事を、こゝに特に附言して置く。

以上、窟內・窟外のを全部網羅して、之に靈裕塔のを加へれば、七階佛名が完全に具備する。而もその他の佛名は一つも見えぬ。これから見る時は、懺悔文の中に、必ず廿五佛名及び十方佛名も加へられてあつたと想像せられるのである。是等七類の佛名は、靈裕が勸請せるものである。信行以後の三階敎徒が、その普佛普法の敎義に應ぜんが爲に、歸依敬禮せる七階佛名は、必ず之と必然の關係を有すると思はれる。

五、傳法二十四祖

この二十四祖は、魏の曇曜の譯せる「付法藏傳」の列祖である。曇曜は、北魏武帝の廢佛の際に、雲岡の石窟寺に退隱して、この「付法藏傳」を翻譯したとあるが、恐らくは撰緝であらう。その意、法藏の長くこの世に持續せんを念じたのであつた。恐らくは曇曜自身、二十四祖の後を繼がんと期したのであらう。今や北周及び北齊の廢佛に遭遇せる靈裕は、曇曜の心境をそのまゝに、否一層深刻に自分に感じたのである。この列祖の名を、自己の開鑿せる石窟內に刻せるの意は、同じく法藏の永遠に持續せんを願ふに外ならぬのである。大住聖窟と、自ら之を命名せるにても、之を察する事が出來る。人力によつては如何ともし難きものあるを豫想して、こゝに那羅延天を勸請し來つて、その金剛性力によつて住持せしめん事を願うたのである。

那羅延神王を勸請せるは、同じく「大集經」月藏分第十二、建立塔寺品に基づくと思はれる。中に、過去諸佛建立住持大

塔として、那羅延窟を擧げて居る。迦毘羅神王も、また「大集經」月藏分第十二、分布閻浮提品に基づくと思はれる。中に震旦國を迦毘羅夜叉大將等に付囑して之を護持し、一切の鬪諍・怨讐・忿競・交戰等を休息せしめ、以て法眼を久住し、三寶の種を紹ぎて、斷續せざらしむべきを命じ、大將等が共に震旦國土を護持せんと誓へる事が說かれて居る。靈裕が、是等二神王を刻せる趣旨、こゝにある。予は、斯の如き二神王の像を、他に於て見た事が無い。恐らくは、靈裕の造りしこの寶山のが、唯一では無からうかと思ふ。而もそれが「大集經」月藏分に基づけりとせば、靈裕が如何に此經を心肝に徹せしめたかをトするに足るのである。「華嚴經」の中に、眞丹國の菩薩住處として、那羅延山の擧げられて居る事も、こゝに參照すべきである。

經の五五百年の豫言によれば、靈裕の時代は第四の五百年たる多造塔寺堅固に入らんとせる時機である。靈裕が、朝召を强ひて辭し、熱血を濺ぎて寶山寺を經營し、この石窟を造つたのは、多造塔寺の經說を實現せんが爲であつたに相違ない。道宣は、石窟につきて、「面別刻二法滅之相一」と言つて居るが、相を刻したのでは無い。法滅に關せる經文を刻したのである。靈裕が精神を凝集せる是等の經文が、如何に當時の敎徒を感動せしめたかは、道宣が「每春遊山之僧、皆往尋二其文理一、讀者莫レ不レ歔欷而持レ操矣」と記せるにて、之を知るべきである。「滅法記」を著はし、「寺破報應記」を撰せる靈裕の護法の熱情が、この造窟あらしめたものであるから、支那の石窟中、これの如く偉大なる學德を背景に有するものは無い。而もその動機までもやゝ明白であるから、その規模は大きく無いが、石窟史上に大なる位置を與へてよい。この點より見れば、靈裕は實に傳法廿四祖の後を繼いだ人と言つてよい。此石窟は長く埋れて居たが、大正十年を以て再び世に現はれた。靈裕の寂後正に一千三百十六年を經て居る。令法久住の志願空しからずといふべきである。

六、靈裕法師

信行禪師との關係を見んには、先づその傳記を知らねばならぬ。靈裕は魏の神龜元年（西暦五一八）の生、信行は東魏の興和二年（西暦五四〇）の生であつたから、信行は靈裕より二十二歳の年少であつた。その入寂は、信行は開皇十四年（西暦五九四）年五十五歳であり、靈裕は其後十一年を過ぎて、大業元年（西暦六〇五）年八十八歳であるから、この點から見れば、前後の關係が顚倒するけれども、靈裕の信行に長ずる事二十二歳なるに、先づ留意せねばならぬ。

靈裕は、慧光律師に隨はんとして鄴下に至つたが、恰も寂後七日なるに會して、道憑の弟子となつた。その時靈裕の年齡は、「續高僧傳」に記されずして、「往ニ莅法席一、終ニ于三年一、二十有二、方進ニ具戒一」とのみ言つて居る。古來、慧光の寂年も年齡も不明であるが、普通の約束より見れば、靈裕の出家の年は二十歳であらうから、東魏天平四年（西暦五三七）が、慧光入寂時となる。然るに貞觀六年（六三二）靈裕の弟子海雲が、その師の灰身塔の左右に加へた碑文の中に、「師時十八、出家求學」とある。弟子の文中に、誤謬はあるまいから、これを依用すれば、靈裕の出家は天平二年（西暦五三五）となり、それがやがて慧光入寂の年である。これは復産物であるけれども、靈裕の研究より得た、予に取つては一つの收獲である。慧光は、北魏佛教界の明星で、地論宗の初祖でもあり、四分律宗の祖師でもあり、また菩提達摩を毒殺したなどと言ひらるゝ程までの禪師でもあつた。その年時を規定する事は、佛教史の闡明上、頗る重大な一事件である。

道憑に從學した靈裕は、博學によつて裕菩薩と稱せられた程であつた。道憑の寂後、その衣鉢を嗣ぎて寶山寺に住し、周の武帝が、北齊を亡ぼし、從つて北齊の佛法を滅せる大厄難に遭遇し、この時、山間に退きて、晝は俗書を讀み、夜は正理を講じて、内外に亙れる多くの著述を爲した。隋代に至り、佛法を回復せる時、都統に承げられたが、辭して受けず、文帝

の三回の請により、七十四歳の高齢を有しながら、官乘に乘らずして、開皇十一年（五九一）歩して遠く長安に入り、大興善寺に迎へられ、國統に擧げられしも、また强ひて辭して山寺に還つた。靈裕の意は、山寺の經營にあつたので、文帝は綾錦衣服絹三百段を送つて、その營造を助け、御書「靈泉寺」の勅號を加へた。この寺、もと大慈寺の稱であつたが、文帝は靈裕の一字を取り、八山の泉を加へて、以てその名を不朽ならしめたのである。晩年、演空寺に住し、大業元年（西暦六〇五）年八十八歳の高齢を以て、念佛の聲と共に入寂したので、その一生の心血を灑げる靈泉寺に葬り、側に塔を起したのであつた。その著述は、内外に亙り實に多端極まる中に於て、周武廢佛の苦楚を嘗めた反映と見るべきものは、「滅法記」・「寺破報應記」である。また護法精神の迸りと見るべきものは、「聖迹記」・「佛法東行記」・「齊世三寶記」の如きものであつた。靈裕は、著述於て隋代の博學淨影寺慧遠と相若く程の名望があつたが、その戒行に於ては、遙に慧遠を凌駕した。之を證明すべき材料が、「續高僧傳」の中にも、靈裕塔内の靈裕傳の中にも、傳へられて居る。「高僧傳」の中には、次の通りに出でゝ居る。京輦に於て淨影寺に入り、正に布薩に値ひ、徑ちに堂中に坐す。遠公の説欲を見、抗聲していふ、「慧遠讀レ疏、而云二法事因緣一、衆僧聽戒、可二是魔說一」と。同座驚起し、怪んで其言を斥す。識れるもの、遠に告ぐ。遠趍つて堂に詣れば、裕いふ、「聞仁弘レ法。身命易レ傳、凡習尙欣、聖禁寧准」と。遠、頂禮して自ら誡め、泣を銜んで之を受け、是に由つて、終に至るまで、遠常に赴集したのであつた。道宣は、最後に靈裕を贊して、「自二東夏法流一、化儀異等、至三於立教施行一、取三信千載一者、裕其一矣」と言つて居る。これは慧遠の學、靈裕の行を知らしめる補强の材料である。靈裕塔内の靈裕碑には、少し書き方を異にして居る。曰く、一夕布薩說戒す。靜影惠遠法師、涅槃經疏を造り、詳練檢覆、此に緣りて傳欲す。師、聲を勵ましていふ、惠遠讀疏して、是れ法事因緣と言ふ。衆僧の說戒は、豈是魔說か。遠聞いて之を憚り、それより筵に趍かざるなし。云々。これには傳欲とあり、彼れに說欲とあるのは、說戒の席に列せず、他をして隨喜の意を傳へしめる事である。慧遠は經疏を造りつゝあるので、之に沒頭して說戒の席に列しなかつた。靈裕は讀疏のみが法事因緣で、說戒は魔說なりやと言つて、

之を難じたのである。說戒と讀疏とを對立せしめてある所を見れば、慧遠が造疏研鑚を以て佛法と爲せるに對して、靈裕が布薩說戒の中に佛法ありとせる意が見られる。如何にも二人の面目が現はれて居るといふべきである。慧遠は、此時に靈裕の身令禮訓に頗る動かされ、涙と共に其忠言を頂戴したとあるから、これによつて靈裕の實行が天下隨一であつた事を想像すべきである。

靈裕の上に於て、特に感ぜられるのは、實行の嚴格な所にある。開皇三年、六十六歲の時、相州の都統に擧げられたが、靈裕は、都統の德にあらず、都統の用にあらず、其器に非るもの、之に從ふの事理あるべからずとて之を辭し、更に申請せらるるや、遁れて燕趙に遊んだ。又、開皇十年、七十四歲にして、文帝の再三の勅召に對して、到底固辭するを得ずして、相州より步して長安に入つたのである。いづれも百代の佛家たりし氣魂を見るべきである。その生平の生活狀態は、頗る儉素であつた。身に清倹を服して、綾綺を御せず。裙を踝上に垂れ、四指の衫袖、僅に肘と齊しく、祇支（掩腋衣）の極長も臍に至るのみ。もし衣制の度を過るを見れば、之を割かしめた。常に五條を服して、由來布を以てし、縱ひ綿帛を捧ぐるものあるも、終に以て人に惠み、祇支もまた爾りで、餘す所は塗納に過ぎなかつた。斯る儉素の生活であつて、而も前後施を行じて、悲敬を兼ね、饗賓を惠む事千領に過ぎ、疾苦に對して醫藥を加へ、厚味を得れば先づ僧に奉じ、少しも貯納する事がなかつた。この行跡に對して、名を邀へる爲といふ非難があつたので、或人が之を靈裕に傳へた。靈裕のいふには、君子は名を爭ひ、小人は利を爭ふ。名を邀ふるを辭するに及ばぬ。或人はまた名を求むるは、畢竟利の爲であると言つたら、靈裕は、利を得たら名を失はんと言つた。或人は、詐つて善相を爲すのであると言つたら、靈裕は猶眞心より罪を爲すに勝ると答へた。

三階敎の信行の生活が、頗る能く靈裕の生活に類する事に氣付く。苟しくも眞の出家たるものは、いづれも同轍であるとはいへ、靈裕の生活が、中に於ても特に秀でゝ居た事は、當時に於て既に他の非難までもあつたといふにて知られる。

七、結　語

靈裕法師と信行禪師との間に於て、重要なる五五百年の末法觀、及び七類の佛名の普敬に於て、全く一致する所がある。これは決して偶然の一致で無い。殊に他に全く見られぬ七類の佛名の如きは、彼此の間に、必然の關係あるを推定して、少しの無理もないと思ふ。然らばいづれより、いづれに影響したものであらうか。

信行は東魏の興和二年（西暦五四〇）魏郡に生れ、相州法藏寺に於て、具足戒を捨てゝ、親ら勞役を執ること四十年の長きに亙り、開皇の初（西暦五八一）、年四十二にして、召されて京都に上つた。相州卽ち鄴都は、實に慧光・道憑・法上・靈裕等の師資が、連綿として法化を張つた所である。是等の諸師は、いづれも信行より法臘に於て長じて居た。信行よりいふ時は、道憑より若きこと五十二歳、法上より若きこと四十五歳、靈裕より若きこと二十二歳であつた。靈裕は齊の安東王婁叡の金貝を傾撒せるによりて、寶山寺を經始し、窟壁に五五百年の經說、及び六類の佛名を刻した。他の一類の佛名は、墓碑にあるから、七類が具備する。石窟は、開皇九年に成つた。是等五五百年說の信奉・七類佛名の普敬は、開皇十四年、年五十五を以て長安に寂した信行よりの影響を受けたものであらうか。予は寧ろ普佛普敬の信念は、靈裕或は當時の鄴都一般の有せる所のもので、信行が開皇初年入京する以前に、その影響を受けたと見る方が、穩當であると思ふ。

若し靈裕が信行を承けたとすれば、年七十四歳にして、文帝の勅召默止し難くして步して長安に入つた時の事とせねばならぬ。それは開皇三年で、信行の五十二歳の時であつた。この時、信行は、既に三階敎の敎義を說き、六時禮旋、乞食爲業の生活を爲して居たに相違ない。靈裕は、此時大興善寺に迎へられ、詔によつて集まつた衆僧は、望評して靈裕を國統に推し、何等の異詞が無つた程の學德であつた。にも關らず、强ひて辭して東歸した。而して短い滯京の間に、淨影寺に說戒して、

傳鼻蕤遮をもその徒に列せしめた程であつた。信行の教を聽き、信行の行跡を學んだなどといふ事は、到底考へられぬ。之に反して、信行が、具足戒を捨てゝ親ら勞役を執り、諸の悲敬に供し、遍く道俗に通じ、單衣節食、時倫に挺出する生活を爲したのは、相州法藏寺に於てゞあつた。法藏寺の所在は分らぬが、靈裕の居た相州であるから、寶山から遠い所では無い。而してその生活樣式は、靈裕の上に見られる所のものである。異る所は、靈裕のは具戒を護持したにあり、信行のは具戒を捨てたにある。靈裕のは嚴正以て道俗に臨み、信行のは普ねく道俗を禮するにあつたが、これは人格性質の相違から來れる差違である。一は意志の人、他は信念の人である。悲敬に供し、單衣節食、勤苦努力の點に於て、實によく一致して居る。これは必ずしも靈裕の後を追うたとせねばならぬでも無からうが、靈裕の人格感化を計算中に置いても、差支無いと思ふ。當時の學德の傳記を見るに、多く同轍であるけれども、靈裕ほどに信行の行迹に類せる生活を爲したものは無いのである。

五五百年の豫說や、法滅盡の經說に對する見方も、眞佛事件に出遇つた直後に於ては、或は期せずして教徒の間に一致したものがあつたと考へても差支ない。必ずしも一方が他方に及んだと見ねばならぬ事も無い。然し特殊な七階の佛名に至つては、斯くまでに一致する事は、偶然で無いと思ふ。それもどこにも見られる樣な佛名か、或は一經に並說せられるものかでもあるならば、或は偶然に一致せぬ事もあるまいが、諸種の經說に散說せられ、且つ二種の十方佛名だの、廿五佛名だの、三十五佛名だの、五十三佛名だのといふ樣な特殊のものであり、而もそれがまた悉く一とまとめにして列擧せられ、而してこれを一まとめにしたものは、決して他に見られぬ所である。これをも偶然の一致といふならば、世に斯程の不思議は無い。これが偶然で無いとすれば、そこに前後の問題が起る。前後を見る事となれば、年齡の上から、地方の上から、又、學德名望地位の上から、靈裕の方が前で、信行の方が後とせられねばならぬ。これ予が、寶山寺を以て三階教に必須の連絡がありはしないかといふ所以である。最後に、斯く靈裕より信行へと關係づけて見る時は、七階佛名の外に、靈裕に見られる廬舍那・阿彌陀・彌勒の三尊、猶一歩を進めて、阿彌陀信仰が、信行の方に如何に開展したものであらうかの問題が殘る。予は、

信行の宗教の性質上、普佛には止り得まいと思ふ。十數年以前故佐々月樵君が三階教を論じて、之を地藏教とし、頗る吾人の耳を傾けしめた事があつた。予は必ずしも之を彌陀とし、或は盧舍那三尊とするのでは無い。唯普佛以上のものがありはしまいかといふ疑問を懷くのである。然しこれは、今日の所、後の問題として殘し置くの外はない。（昭和二年一月）

追記、善華月法師

三階教徒であつた法藏碑の中に、「佛滅より今に千五百年、聖人見えず正法陵夷す。即ち善華月法師・樂見離車菩薩あり、この絕紐を愍れみて、並に三階を演べしも、其教未だ行はれずして咸殺戮に遭へり」といふ事が見えて居る。善華月法師といひ、樂見離車菩薩といひ、何としても支那に現存した歷史的人物とは見えぬ。恐らくは經說であらうと想うて居た所、果して善華月法師の名が、高齊天竺三藏那連提耶舍譯の「月燈三昧經」第八の中に見えて居る。それは次の樣な因緣である。

阿難が佛に向つて、一一の菩薩が菩薩行を行ずる時に、手足を截られ兩目を挑られる等の種々の苦を忍受して、而も菩薩を退轉せざる因緣を問うたに對して、佛は過去の善華月法師の事例を說かれたのである。佛あり、寶蓮花月淨起王佛と號した。この佛、般涅槃し已りて正法の滅せる後、末法の中に、無量の衆生は、その修多羅を厭惡し世に災害が多かつた。時に七千の菩薩あり、中に善華月法師あつて、說法化導して勇健得王の珍寶王城に至つた。王の宮人が、悉く法師の前に敬禮して居るので、王は我が形貌が、法師の顏容の端正なるに如かざるを嫉みて、法師が王位を奪ふに至らんを恐れ、法師を誣ふるに、宮人に染心あるを以てし、千子に命じて之を殺さしめんとした。千子は王の敎を受けなかつた。王は、兒等だも尙その敎勅を受けない事によつて、益々伴侶なき孤獨の身をはかなんだ。時に難提といふ旃陀羅があつて、常に殺戮を事とし顧惜する所が無いので、王は重賞すべきを約して、之に命じた。難提は王勅を受けて、手に利刀を執り、比丘の手足耳鼻を割截し並

に兩目を挑つた。王はこの後七日の間園林に遊んだが、少しも樂しみを覺えず、而して道に棄てられた比丘の形色を見るに、少しも變らなかつたので、王はこの比丘の菩提に於て不退なりしを知り、之を殺さしめた自己の惡業の深きを悔恨して苦惱に堪へず、この因緣を以て、其後長時劫に亙つて、身分を割截せられ、所愛を施捨する事となつた。佛は斯く說き終つて後、當時の勇健得王は我が身これなり、彼の千子は賢劫佛なり、蓮花上佛は花月法師これなり、魁膾はこれ寶王佛なりといはれ、我れ昔勝上の菩薩行を修してさへ、尙是の如き苦を受けたと結ばれたのである。

以上は經說であるが、この中に於て注意せらるべきは、正法滅せる後、末法の中にといふ所にある。その時に於ける菩薩善花月法師は、殺戮の難に遭うた。これが三階敎徒の注目せる所であつたに相違ない。經の上には、三階敎といふ樣な文字は見えぬが、敎徒から見る時は、末法時の說法がやがて三階敎なのである。敎徒は、末法時に於ける法師の殺戮に對して、これこそ敎徒の生活で無ければならぬといふ刺激を感じた事と思ふ。樂見離車菩薩に關しては、まだその經說を檢出せぬ。

天壽國について

一、支那に於ける天壽國の用例

日本佛敎の開祖聖德太子が薨去せられて後、王妃橘大女郎が、太子は常に「世間は虛假にして、唯佛のみ是れ眞なりとて、其法を玩味したまへるによりて、應に天壽國に生れたまへるなるべきも、彼國の形は眼に看がたき所なれば、悕くは圖像によりて大王の往生の狀を觀んと欲す」とて、その相を圖して之を繡したものが、有名な天壽國曼荼羅である。

天壽國曼荼羅銘文

我大王所レ告、世間虛假、唯佛是眞、玩二味其法一、謂我大王應レ生二於天壽國之中一、而彼國之形、眼所レ叵レ看、悕因二圖像一、欲レ觀二大王往生之狀一。

さてこの天壽國の何であるかについては、研究者の間にまだ定說がない。或は西方淨土ならんといふものあり、或は兜率淨土ならんといふものあり、或は通漫な用語で之を一方に決すべからずといふものあり。中に於て西方說が多分を占めて居るけれども、之を保證すべき資料がないので、議論は未だ決定して居らぬ。若しこれが明了となれば、太子の佛敎觀及びその信仰を闡明する上に於て、大に步を進める事が出來るので、單に天壽國の一語の問題だけに止まらぬのである。予はかねて之を西方淨土と想定し、之を支持すべき資料として、「維摩經義疏」の中に「無量壽經」の「唯除五逆誹謗正法」の二句を引證したまへるを注意して居た。この二句は、法藏菩薩の四十八願中の最も重要な第十八願の終りに附隨し、專門家の間に抑止の慈悲と言はれるものであつて、太子が既に是等二句に着目せられた事は、「無量壽經」に精通せられて居る事を示して居る。特に四十八願中に於ても、第十八願に留意せられた事は、阿彌陀佛の本願に對する徹見を示すものである。隨つて太子が第十八願の所期たる、凡夫往生の眞骨を把握せられて居るものと見てよい。法藏菩薩の成佛の因果に對する徹見は、やが

て衆生往生の因果に對する洞觀でなくてはならぬ。十七憲法の中に、「共是凡夫耳」といはれて居るが、この句は予の管見の及ぶ所、まだ何等の經にも見出さぬ。恐らくは「涅槃經」によつての太子自身の自覺表示の語であり、而して凡夫の自覺は、本願力を仰ぐものにて於こそ得らるべきである。本願の中心たる第十八願に着目せられた事は、吾人をしてやがてこゝまで考へ込ましめる。予は斯の如くにして太子の願生したまへる淨土の、西方なるべきを推定したのであつたが、然し西方淨土を天壽國と呼べる實例に接せずしては、猶未だこれを斷言し得られぬ所もあるので、之が保證を得たいと念じて居た。然るに先般三井高公男爵家の珍藏が展觀せられるや、正にこの天壽國の用例が既に支那にあり、而も西方天壽國とあるので、いよいよ之を西方淨土と決定して然るべしと信ずるに至つたのである。展觀せられた寫經八點の中に、北魏延昌二年（五一三）寫經の「華嚴經」卷第四十六があつて、之に加へた隋の開皇三年（五八三）の奥書として、次の文字が見出された。

大隋開皇三年歳在癸卯五月十五日、武侯帥都督前治會稽縣令宋紹演、因レ遭二母喪一、亭私治服、發願讀二華嚴經一部、大集經一部、法華經一部、金光明經一部、仁王經一部一、藥師經卅九遍、願二國主興隆、八表歸一、兵甲休息一。又願下亡父母、託生西方天壽國、常聞二正法一、己身福慶從レ心、遇二善知識一、宗眷大小康健、一切含生、普蒙中斯福上。

瑠璃版として冠頭に掲げたものが、即ちこれである。或は光壽國でないかの說もあるるとの事であるが、この奥書のものは判然天壽國である。

開皇三年は、太子の十歲の時で、會稽縣は本邦との往來の頻繁であつた吳越地方であるから、我が天壽國曼荼羅に對する保證として、此の上もないものである。この託生西方天壽國は、西方とある以上西方淨土である事が、容易に想定せられる。予は一層之をたしかめんが爲に、北魏より北齊・北周・梁・隋に亘る間の造像銘文を取調べて見て、其中に於て、明白に往生信仰の表はれて居るものを選び出して、少くも五十六個を得た。之を分類して見るに、西方往生は約二十七個あり、上天信仰は約十五個あり、西方と生天との融合せるものが約六個又は八個ある。其中で、かの開皇三年の奥書と、頗るその文句

の類似して居るものは、次の二個である。

託生西方妙樂世界、不レ逕ニ三塗一、値レ佛聞レ法、一切衆生、咸同ニ斯福一。――東魏天平四年（五三七）

託ニ生西方妙樂國土一、生生世世、値レ佛聞レ法。又願ニ天下太平、居家眷屬、皆同ニ此福一。――東魏武定元年（五四三）

文體といひ、内容といひ、斯くまで一致するものが、二つもある以上は、西方天壽國を以て、西方妙樂國土と斷ずるに於て過失はあるまいと思ふ。

以上に於て、大體その要を盡したが、一層之を確實ならしめんが爲に、一々その銘文に當つて見る。その五十六例に於て、託生西方妙樂國土といふが最も多くして十三まであり、また託生西方妙洛國土といふもあり、託生西方妙洛世界といふもある。洛と樂とは音通に過ぎぬから總計十五となる。これから見る時は、託生西方の三も、託生妙樂も、同一のものである。その外に値生西方妙樂國といふもあり、値生妙樂國といふもあり、遊神西方淨佛國土といふもあり、常登安樂といふもあるので、是れ等を綜合し來る時は、託生淨土の三もまた西方淨土たるを思はしめ、蓮花化生も同じく然りであつて、斯くて西方信仰は二十七の多きを數へ、北魏より隋代に至る間に於ける一般の信仰が、最も多く西方にあつた事を知るのである。

然しまた眼を轉ずれば、上生天上・値遇彌勒佛といふがあり、上生天上彌勒三會といふがあり、單に彌勒三會の二つがあり、上生兜率といふがあり、鳳生紫神蓮生兜率といふがあり、鳳翥道場鸞騰兜率といふがあつて、明白に兜率上生の信仰を表白せるものが、合して七個ある。これから推すと、神昇紫宮形昇妙境といふも、颺影紫微といふも、單に上生天上といへる六個も、是れまた上生兜率の信仰と推せられる。斯くて是等を通計すれば、上天信仰は十五となるから、西方信仰に對して、相當の勢力を占めて居た事を知るのである。然し西方信仰の大體半分と見てよい。

以上によつて、西方と上天との兩信仰を見たが、奇な事は兩信仰が明白に區別せられずに、融合したものゝある事である。それは或は願生西方無量壽佛國、龍華三會といひ、西方妙樂國土、龍華三會といひ、或は面奉彌勒、託生西方といひ、或は

亡者生天、託生西方無量壽佛國といひ、神勝（騰？）紫微之宮、託生安洛之國といひ、或は上生天上、託生西方といひ、生天上託生西方といひ、生天安養國土といひ、託生紫微安樂之處といふが如きがそれで、是等は總べて八個ある。その文體から料するに、上天して後に西方に往生するのであつて、卽ち上天して彌勒に面奉する事が、託生西方の方便となると見てよい。而して又實際上に於て、西方世界に於て、龍華の三會に聞法すといふ樣に信じて居たものもあつたのである。いづれにせよ、西方が主で、上天や三會は或はその前方便であり、或はその得益である。而してこの彌勒三會は、敢て西方にのみ限つたので無くて、中に一つの特例として、願生不動世界、彌勒三會といふがある。これは東方阿閦佛國に往生して彌勒の三會に遇ふといふのである。彌勒三會が附隨せぬ願生不動淨土といふのも一つある。斯くて彌勒三會は、西方又は東方の淨土に往生しての得益と信ぜられたと見てよい。

尙此外に若作託生、生於天上諸佛之前といふがあり、神遊淨境といふがある。是等の二個は敢てその目標を西方と決定して居るのでなくて、漠然な淨土信仰であつたと見てよい。

以上の五十六例を以て、往生信仰の明白なものは盡きる。之を通觀するに、西方の信仰は斷然優位を占めて居る。是等多數の顯例を揭げ來る時は、天壽國の最要點は、開皇三年の奧書に見られる西方天壽國のそれであり、而して西方天壽國は西方妙樂國土であるに相違ない。天壽國の何であるかを闡明する事は、太子の信仰、延いて太子時代の佛教を知るべき有力な資料となる所から、成るべく獨斷を避けんとして、隋代より遡りて北魏時代にまで及び、やゝ煩瑣に亙つたが、用例の上から、及び內容の上から、無理のない結論を得やうと努めたのである。

以上は、概括して敍述したのであるが、猶研究者の便を圖りて、次に銘文の重要な部分を揭載して置く事とする。

二、支那造像銘文中の往生淨土の用例

	（年代）	（造像）	（願生信仰）
北魏	太和廿二年	光世音	託生西方妙洛世界
	太和廿二年	石像	鳳翥道場、鸞騰兜率
	太和廿三年	彌勒	願生西方無量壽佛國、龍華樹下三會說法
	太和九年	彌勒	若存託生、生於天上諸佛之所
	景明三年	彌勒	上生天上
	正始元年（？）	釋迦文佛	上生天生、値遇彌勒佛
	正始三年	釋迦并二菩薩	値生妙樂國土
	正始三年	釋迦像	上生天上、彌勒三會
	永平三年	彌勒	託生西方妙樂國土
	〃	釋迦	託生西方妙樂國土
	永平四年	彌勒并五十三佛	託生西方妙樂國土
	〃	彌勒	託生紫神、蓮生兜率
	延昌元年	彌勒	託生紫微安樂之處
	〃	釋迦	託生西方妙樂國土
	孝（昌）三年	釋迦	託生西方妙樂國土
	神龜三年	彌勒	上生天上、託生西方
	正光六年	彌勒	神昇淨境

	年代	造像	願文
	〃	造像一區	西方妙樂國土、恒在龍華樹下三會說法
	孝昌二年	石像	生天安養國土
	太昌元年	石像	上生兜率
	永熙二年	〃	遊神西方淨佛國土
東魏	天平三年	觀世音	託生西方妙洛國土
	元象二年	彌勒	託生淨土
	天平四年	觀世音	託生西方妙樂世界
	興和二年	石像	託生西方妙樂國土
	〃		生天
	武定元年	石像	託生西方妙樂國土
	武定五年	石像	託生西方
	武定六年	彌勒	生天
	武定七年		亡者昇天、託生西方無量壽佛國
西魏	元年	觀世音	彌勒三會、願聞初唱
	〃	石像	彌勒三會、願聞初唱
	大統十四年	釋迦	願生不動世界、彌勒三會、願登初首
北齊	元年	石像	亡者生天
	天保四年	觀世音	生西□□□國土

	天保五年	王像	託西生方妙樂國土
	天保丁丑	建像	神登紫宮、形昇妙境
	天統二年	王像	託生西方妙淨土
	天統四年	天宮石像	託生妙樂
	天統四年	盧舍那	神勝（騰？）紫微之宮、託生安洛之國
	武平二年	彌勒三尊	託生西方妙樂國土
	〃	尊像	颺影紫微
	武平四年	阿彌陀	願生不動淨土
	武平五年	無量壽像	託生西方
北周	武成二年	釋迦	常登安樂
	天和四年	觀世音	託生西方
	建德元年		託生西方妙樂國土
	建德二年	釋迦	託生西方妙樂國土
隋	開皇八年		亡考生天
	開皇九年	釋迦	託生淨土
	〃	〃	〃
	開皇十六年	阿彌陀	蓮花化生
	開皇十六年	觀世音	亡者生天

開皇十七年　阿彌陀　面奉彌勒、託生西方

三。船首王後墓志文について

猶、三井高公男爵家の展觀品中に於て最も注意を引いたものは、學者が長い間渴望して居た船首王後墓志の銅版であつた。これについても一言を加へたいものがある。この銅版は、出土した金石文墓志中の最古の物で、その文字は楮遂良の筆法を承けた優秀なものであり、從來學者が拜見せんとして、到底不可能であつたのが、今回はからず展觀の幸福を得たのである。他の事については、立ち入るの要がない。今はたゞこの最古の金石文中に、佛教思想の影響が見られるや如何だけを問題とする。或は佛教思想の影響から際立つて支配を受けてゐないといふ人もあるが、予は之に不同意である。その故に、墓志の最後に「安保萬代之靈基、牢固永劫之寶地」とある中の萬代の靈基はよいが、之に對する永劫之寶地といふ語は、佛教思想に觸れずして有り得べきでないと思ふからである。永劫の劫は、梵語の劫波 Kalpa の音を寫し、無限の時間を意味するのであつて、劫波を離れて永劫の劫を解釋する事は出來ぬ。若し單に文字のみでいふ時は、劫は劫掠とか劫奪とか熟字すべき內容を有するものである。この文字に時間の意味が含まれて居るのではなく、劫波の音を表はす事によつてのみ、初めて時間の內容を取る。卽ち之を時間の意味に見るのは、劫波を通す間接のもので、文字其ものゝ直接のもので無いのである。寶地もまた佛典に屢々淨土・淨國・淨刹を說く時に用ゐられ、轉じて寺刹の境域などに用ひられるを例とする。經典を例示するまでもない。試みに「佩文韻府」を見ても、「[illegible]」の「周時衣狄攻王、至漢內屬、獻其寶地」の寶地は、佛教に關係ないと思ふが、其他の王融の出家讚詩篇頌の「時安寶地、罷習化城」も、王勃の龍懷寺碑の「香城寶地」も、盧照鄰詩の「寶地乘峰出」も、李邕の大雲寺碑の「策一乘于寶地」も、沈佺期の詩の「言歡遊寶地」も、王維の遊感化寺詩

の「琉璃寶地平」も、李白の詩の「金繩界寶地」も、すべて佛教の用語たる寶地を意味して居るのである。經典には七寶の中のいづれか、特に琉璃の大地を以て、淨國を描く場合に用ふるを普通とする。この墓志の永劫の寶地も、この區域を以て死者が永遠に安眠すべき淨刹たらしめんを念願したものである。然らばこの墓志は、少い文字の中に於て、既に佛教の影響のあつた迹を示すといふべきである。船首王後墓志について、予の言はんとする所は、唯これだけであるが、王後の年代を見ずしては、佛教の影響の有無を特に論議する要點に觸れぬと思ふから、因みを以て最後にその年代について附言する事とする。

王後は、應神天皇の朝に歸化した百濟國人辰孫王（智宗王）の後裔王辰爾（智仁道）の孫であつた。辰爾は欽明天皇の朝に船の賦を掌つて船史の姓を賜はり、敏達天皇の朝に高麗の表文を讀んで、叡感に預かつた。一族中に於て傑出して居たので、墓志の中には之を中祖とたゝへて居る。その孫王後は、三十歳ならずして推古天皇に仕へまつり、十六年唐使接待の掌客に任ぜられ、勳功によつて冠位十二等中の第三級たる大仁に叙せられた。六十歳を以て、辛丑の歳即ち舒明天皇十三年（六四一）に歿し、二十八年を經て戊辰の年即ち天智天皇元年（六四八）に、松岳山に改葬合葬せられたのであつた。この墓志は、この改葬の時に造られたもので、支那では唐の高宗の總章元年に當り、淨土教からいふ時は、道綽禪師入寂の三年後で、善導大師はまだ青年の時代であり、本邦では聖德太子薨去の後四十七年目であつた。聖德太子の薨後四十七年である以上は、佛教の影響があるのも決して不當ではないのである。

周末隋初に於ける菩薩佛教の要求

一、緒　言

支那の佛敎は、古今を通じて方外佛敎であり、出家佛敎・山林佛敎であり、高踏佛敎・隱遁佛敎であるが、之に對して、これまた古今を通じて、儒敎社會の中より手痛き攻擊が繰り返されて居る。程朱は之を以て非なる迹とし、この非なる迹あらしめるは、道そのものが非なるが爲であるといひ、如何なる批評を爲すにせよ、最後は出家に論鋒を集中せしめて居る。一方に斯る非難があり、他方の佛敎には理事無礙より事々無礙の敎理を爲し、三諦相卽の理義を立て、有空兩面を一如ならしめ、生佛の間に不二あらしめる理論を構成しつゝ、如何にして斯くまでに出家佛敎・戒律佛敎を固執したものであらうか。こゝには大なる問題が伏在すると思ふ。これについては、筆を改めて卑見を陳べて見る事とする。こゝには長い支那佛敎史上に於て、幾回も菩薩佛敎の要求があつた。中に於て最も高潮せられたのは、周末隋初の交であつて、この時代思想が佛敎にその敎理を一變せしめる程の影響を與へたと思ふ。天台大師の諸法實相說の成つたのも、杜順禪師の周徧含容觀の成つたのも、この思想を背後に見てこそ、能くその意義が理解せられるのである。次に揭げた「天台大師の色心實相說と、その背景」と題した論文中に、その背景に橫はる思想の一斑と、當時の事情を述べてあるが、その中には菩薩佛敎の要求までを述べてない。何にせよ、佛敎思想を轉回せしめた天台大師の敎義には大なる背景がなければならぬ。かの論文に至るまでの準備として、當時の事情を文獻にて語り、菩薩佛敎の要求ありし事情を盡して見たい。文獻にて語らんとするのであるから、事は頗る煩瑣となる。この煩瑣な文獻を殘して居る所から見ても、當時如何に佛敎界の大問題とせられたかゞ判るのである。今日の吾人は餘りにも平々の間に相卽を口にするが、この相卽の敎理あるまでに、如何に痛切な事情があつたかを知るの要がある。

二、南北朝時代より周末隋初へ

周末隋初に至るまでの南北朝の敎界を一瞥すれば、空有兩大乘の接觸交渉が重大な役割りを爲して居る。即ち東晋羅什三藏の傳譯した龍樹敎系の三論・成實論の研究がある上に、南北朝の中期菩提流支三藏の傳譯した世親敎系の楞伽經・十地論・淨土論の研究があつた。是等兩敎系の接觸交渉に曇鸞の淨土敎が建てられ、慧可の楞伽禪が起つた事は、支那佛敎史上の重大な事件である。加ふるに南北朝の後期に至りて、陳の眞諦三藏の傳譯した攝論・起信論の研究が起るに及んで、更に佛敎敎理に重要な變遷を與へた。慧布や法朗によつて新に勃興せる新三論宗は、この攝論思想の影響なくては起り得なかつたらう。この新三論宗の敎義が、天台大師の敎學あらしめるについて、その基礎を築いたのであつた。斯くの如く佛敎思想が次第に大乘の眞精神を闡明するに至り、それが一般社會に反映して、小乘思想より次第に大乘思想に轉回せしめるに至つた。南齊の文宣王蕭子良は、博覽宏辨、在俗のまゝに講經する程であつたが、其行迹には飽くまで退隱的なものがあり、その撰「淨住子」の期する所は、廬山慧遠の戒律主義であり、殊に捨身の行を重視した所に、大乘の生活から遠いものがあつた。之を承けた梁の武帝に至つては、捨道の發願によつて佛敎に轉向したのはよいが、その佛敎は極端な山林的佛敎であつた。その三たび捨身し、斷肉生活を躬行せるは、敎義は大乘であつても、實行は小乘的であつたと言つてよい。その後を承けた北齊の文宣王も、また梁武の迹を追うて廢道し、稠禪師に歸依して躬自ら修禪し、禪に心を寄せる餘り、天下の寺院を悉く禪ならしめて敎を廢せんとし、然し稠禪師の諫めによつて之を實行しなかつたが、その取捨の見あるは大乘の精神にかなはぬ。目を轉じて他の方面を見れば、道敎徒が、佛敎を以て國を破り、家を破り、身を破るものとして、「三破論」によつて佛敎を國外に驅逐せんとしたが、これは要するに出家退隱に對する酷烈な反對に出でたのである。斯の如くにして出家に對する不滿が、

各方面に普及する時に當つて、周の武帝が壯年有爲の資を以て權勢の位置に立つ事となつた。三破思想に激發せられて、捨身退隱の小乘的態度に反動し、一切皆道の見地に立つて甚しく出家斷肉を非難し、城廓そのものを以て伽藍とするの見地から、堂塔寺院を廢除するに至つた。一は國家の基礎を鞏固ならしめんとするに急なる餘り、直接これに關係なき僧侶を以て無用のものとしたのであるが、理由の大部分は飽くまで方外の域に在つて、高く世上を踏む小乘態度に不滿なのであつた。菩薩僧の要求が、こゝにあらはれた。蓄髮俗服によつて救世濟民の行動を爲さしめんとするのである。佛教界はこの要求に對して、中には特に還俗して佛教界の弊竇を排除せんとしたものもあつたが、一般としては上下共に蓄髮俗服を以て心靈問題より退墮するものと爲したのであらう、いづれも強く之に反對して固く出家の威儀を保持せんとし、一時廢佛によつて歸俗したが、心あるものは幾たびか諫曉を進めて、遂にもとの如く出家あらしめるに至つた。然し世上の要望に對して如何に之を處すべきか。こゝに大乘精神の高潮があり、教理の上に著しい進歩を見しめる事となつた。天台大師にあれ、淨影慧遠にあれ、いづれもこの時代風潮を呼吸したのであつて、教理方面に於ける進歩は、この時代精神に激發せられたものでなくてはならぬ。當時之を以て末法到來の時節と觀じて、捨戒奉仕の生活に出でんとした三階佛教も現はれ、或は佛法廢滅の時期の到來すべきを痛感して、石經・石佛の造顯に畢生の努力を捧げたものもあつた。兎も角周末隋初の交を起點として、佛教教理に著しき變化を見るに至つたのは、この時代精神の產んだ賜と見ねばならぬと思ふ。これが天台大師の宗教の背景を爲すので、この小論文はこの背景を文獻の上に迹つけて見んとするのである。

二、北周武帝の滅法事件とその重大性

南北朝時代に於ける方外佛教に對する不滿は、遂に北周武帝の廢佛事件となつて破裂した。この廢佛には一切皆道と名く

べき思想の基礎があるので、他の誤解や、嫌惡や、又は經濟などから起つたものと、大にその性質を異にし、心ある佛教者を刺戟すること、尋常一様のものでなかつた。既に前に北魏の廢佛のあつた後でもあり、今回こそはいよ〳〵佛法廢毀の時節到來せるものと觀じ、末法法滅の痛感に堪へずして、或は餓死するもあり、或は屠腹するもあつたのである。その重大性は、道宣の撰集せる「廣弘明集」や、「續高僧傳」や、費長房の「歷代三寶紀」などによつて、まざ〳〵と之を目擊する事が出來る。元來佛教者の手に成れるものに、一年に亘つた廢佛の事實に對してだに、その事實の年月日を明白に記載せるものは恐らくは絕無であらう。然るにこの周武の廢佛事件は、前後十二年に亘つて居り、その動搖の鎭定せる時までを數へる時は、恐らくは二十年以上に亘る大事件であつた。この長年月に亘る事件に對して前揭の書には、記錄すべき事項に對して、克明に年月日を記して居る。次に揭げる文獻によつて、これを知るべきである。佛教者が斯くまで克明に年月日を記錄した所に、早や事件の重大性を語るものがある。若し他に幾分か之に類するものでもあるならば、左程に之を重視する事もないのであるが、恐らくは一年に亘つてだに斯く記錄せるものがないのに、二十年に亘つて之を記錄したのである。非常の事であつたのが、この記錄の體裁そのものに見られる。文獻を陳列するのは、一はその體裁の上に重大性の見られる事を示さんとするのである。今日の吾人は、この權威の背後に、悲泣雨淚しつゝ之を記錄した當時の佛教徒の熱血に同感し、之を以て對岸の火災視せず、眼前の事實に即して之を味讀するの心構がなければならぬと思ふ。歷史は繰り返すものである。

一、事件の縁由――衞元嵩の上書及び俗讖

周武廢佛の縁由を爲したものは、還俗僧衞元嵩の上書と及び俗讖とであつた。衞元嵩の上書は天和二年（五六七）であるから、建德三年（五七四）の廢佛の七年以前で、而してこの七年間は論難攻擊が繰り返されたのであつた。この廢佛は、暴君の暴怒による一時的の激變などいふ性質のものでなく、研究に研究を果ね分別に分別を盡しての後のものであつた。佛教徒が

これに佛法廢滅の悲痛を感じたのも、決して無理ではないのである。若しこの悲痛を感ぜぬならば、寧ろ木石といふべきまでのものであつた。さて衞元嵩の上書は

請ふらくは平延の大寺を造りて、四海の萬姓を容貯し、曲見の伽藍を立てゝ遍へに二乘五部のみを安んずるを勸めざれ。夫れ平延の大寺とは、道俗を選ぶなく、親疎を擇ぶなく、愛、黎元を潤ほし、等しく持毀なきなり。城隍を以て寺塔と爲せば、卽ち周主は是れ如來なり。郭邑を用つて僧坊と作せば、夫妻を和して聖衆と爲す。（中略）當は理を以て通ずるなり。我は二家（佛・道）に事へず、惟、周祖にのみ事ふ。二家は空しく其の言を立つるも、周帝は親しく其の事を行ふを以て、故に我は帝に事へ、佛道に事へず。

といふのであつた。平延の大寺といふのは、諸法實相の思想を說く「大論」に基づいて立てられた宗教政策で、城隍そのものを寺塔とするをいふのである。この平延大寺を以て寺塔と爲して、道俗親疎を容貯し、單に二乘五部のみを安んずるものを、曲見の伽藍として之を排斥せんといふのであつた。城が寺塔であるから、その中にある周主は如來で、之を取りまく廓邑が僧坊であるから、道俗親疎の區別を附せず、持戒破戒の差異がなく、萬姓をそのまゝに容貯する事となるといふ。卽ち方外佛教を去りて、眼前の事實に、佛教を見んとするのであつた。恐らくは衞元嵩自身が、方外佛教の通弊に堪へずして、之を國家社稷の急務に應ずべき佛教たらしめんと要したもので、後に道宣は之を評して、佛を毀つ言がなく眞の道に叶ふ所があると言つて居るが、然し當時の佛教徒は、元嵩を惡む事甚しかつた。衞元嵩の上書が、頗る深く武帝の意を動かして居る所に、更に之に俗讖が加はつたので、武帝の心を廢立の方に傾けしめた。支那には、事ある際に俗讖が行はれるのが普通である。此の時には「黑人ありて次いで天位に膺らん」といふのであつた。黑泰を名とする周の太祖は、この讖を信じて朝章野服を悉く黑からしめ、而して他の黑色を忌んで僧衣を黃色ならしめた。武帝は豪傑であるが爲に初はこれを齒牙にかけなかつたが、元嵩が詩を賦して廢興を論じ、道士張賓がこれに應じて霸業を成すべきを勸めたので、遂に佛教を廢せんとす

るの意を決した。黒色を除かんとするのであつたらう。而して佛教を除かんとする周武の思想的背景は、後に見られる如く、全く衛元嵩の上書に基づいたものであるから、この上書は、この破法事件に大關係を有するのである。之が爲に先づこれより起筆したのである。

二、周武の論義と甄鸞・道安

越えて二年の後、天和四年三月十五日に至り、武帝は大殿に徳僧・名儒・文武百官、二千餘人を集めて、身自ら論義して三教を齊しくせんとした。二十日に至りて復論義し、四月十五日にまた集議せしめた。この論義を以て、「周書」には釋老の義を討論すといひ、「廣弘明集」には三教を量述して儒先・佛後・道教最上とせりとし、「續高僧傳」には三教の優劣廢立を親ら量るとし、「佛祖統紀」には釋道の同異を對論すとしてあるが、身自らこの事件に遭遇した費長房の「歷代三寶紀」が最も依るべきを思ひ、今は房によつて「三教を齊しくせんと欲せり」とした。後に出す二教鐘銘はこの事を裏書する。またその時日を以て、「周書」「統紀」には二月としてあるが、「三寶紀」が三月十五日・二十日・四月十五日と明記し、「廣弘明集」も大略之に同じいから、房に從ふ事とした。斯くまで克明に時日が記錄せられてある所に、佛教者の心を如何に震撼せしめたかゞ察せられる。斯く三回まで集議せしめて、帝自ら之を論義したに拘はらず、何の結論をも得ぬので、司隸大夫甄鸞に勅して、二教を詳度して、その深淺を定め、その眞僞を辨ぜしめた。蓋し帝の意に期する所のものがあつたらう。翌天和五年（五七〇）の二月十五日に至りて、鸞甄は「笑道論」三卷を上つた。恐らくは帝の豫想に反したらうと思ふ。房は之を單に二十五日としてあるが、必ずや二月十五日の月字が脱し、而もその上に五年が洩れたのである。斯の如き三卷の論が、十五日より二十五日に至る僅に十日間に成され得べきでないから、今は「笑道論」それ自身の中にある所に從つて、五年二月十五日としたのである。五月十五日に至り、帝は大に群臣を集め、以て道法を傷害すと爲し、殿庭に於て之を焚いた。この月、帝は二

教鍾なるものを造つたが、その銘文中に「兩教を弘宣して、同じく一揆に歸せしめん」とあるから、內心は如何にあれ、表面は房のいへる如く三敎を齊しくせんと標榜した事を知らしめられる。九月に至りて道安に「二教論」を纂して、道教の取るべからざるを論じた。帝の意は、必らず道を揚げて佛を抑へんとするにあつたらうが、甄鸞の書によつて之を斷行するを得ず、更に道安の書があつたので、三教論義も一時中止の狀態となつたが、二年後の建德元年（五七二）正月に至り、帝また玄都觀に幸し、親ら法座に御して講說し、之に對して道俗論難を加へ、翌建德二年（五七三）十二月に至り、帝は三教の先後を辨じて、儒教を以て先とし、道教を次とし、佛教を後とした。三教論義を始めてより、四年の日月を經過して居るのである。この間に帝は何程かその硏究を積んだ事であつたらう。前に道最上・儒先・佛後の順序たらしめんとしたとあるのは、これ卽ち帝の當初の意見であつたが、餘りに摩擦が多いので、四年の後には儒先・道次・佛後の順序としたのである。此時には帝の心中に深く決する所あり、必ず之を斷行せずんば止まぬ決意を以て臨んだのである。然るに佛道二教の間の葛藤は、到底如何ともすべからざるに至つた。これが爲に、佛教のみならず、波紋の及ぶ所所道教をも並せて廢する大事件となつたのである。

三、廢二教と通道觀——道安・靜藹

建德三年（五七四）四月二十三日に、毀像焚經し、僧を還俗せしめたとは、「續高僧傳」の傳ふる所であるが、又、五月十七日に初めて佛道二教を斷じ、沙門道士をして並に還俗せしむとは、また「續高僧傳」の他の個所に傳へられ、「廣弘明集」にも傳へられてあり、「周書」には五月丙子、初めて佛道二教を斷ずとある。斯くて二個の傳があるが、恐らくは四月二十三日に廢佛し、又はせんとし、五月十七日に至りて佛道二教を斷じたのであらう。何にせよ、帝の意は廢佛になつたのであるが、葛藤の甚しきが爲に、遂に廢道にまで及んだのである。之が爲に、形に於ては二教を廢したが、精神に於ては道に佛を並呑せしめんとしたのである。それは六月戊午に至つて通道觀を立てた所に見られる。通道觀とは「一道」の根本觀念の下に

一切を同歸せしめんとするにあつた。その詔を見れば、この意が明白である。曰く「聖哲の微言、先賢の典訓、金科玉篆、秘賾玄文、至元を濟養し、數義を扶成する所以の者は、並に宜しく弘闡して、一以て之を貫ぬくべし。夫の埒壇を翫ぶ者をして端倪の際畔を識らしめ、積礫を守る者をして滄溟の泓澄を悟らしむる、亦可ならずや」といふのであつて、儒道二敎がその中に見えるけれども、佛敎がその影を潛めしめられてある。而してこゝに置ける百二十人の通道觀學士なるものを見て、いよ〳〵之を確かしめる事が出來る。この學士について、「廣」には李門の當世に名あるものといひ、「傳」には釋李の名あるものといつてあるが、「廣」の李門とあるのが最も眞相に添ふと思ふ。その學士として道安や靜藹も召されたらしいが、事實その員に加へられたものは、壯年の彥琮一人しか見當らぬ。此に由りて、表面はよし二敎よりとしてあつても、精神は李門にあつたと見るべく、後に任道林が鄴城の沙門十人を預からしめられんを願つた事によつても、之を知るべきである。況んやその形は衣冠笏履を著けるのである。彥琮が其の中に加はつても、佛者として加はつて居るのでないといへる。

この時に道安は、死を以て拒み、食はずして終り、靜藹は闕に至つて極諫し、遂に遁れて終南山に入り、後に屠腹して悲慘な最後を遂げた。猛法師なるものも帝旨に抗し、道積なるものも靜藹に次いで諫め、同友七人と食せずして一時に同じく逝いた。大建七年（五七五）九月を以て、天台大師が僅に天台山に入つたのは、この廢佛の翌年の事である。

四、北齊の滅法と、周武の思想

周の武帝は建德三年を以て、周境の二敎を斷じて通道觀を置き、以て思想の統一を圖つた所、國運隆昌にして災禍の起る事もないので、頗る得意であつた。その餘勢を以て、三年を經ての建德六年（五七七）、齊の承光元年正月を以て、東の方齊を伐つて之を滅し、齊境の佛敎經像を毀つた「續記」には、時に僧尼の反服するもの三百餘萬とある。以て滅法の規模の大た

りしを察するに足るのである。同年十一月四日、鄴の新殿に臨んだ時、前僧任道林が上表して法事を開かんを請うたので、

之に對して帝は論じていふ、

道は在らざる無く、凡聖該通すれば、是れ則ち教に孔釋虛宗なきなり。是の如きの言は、形、道俗に通ず、徒らに剃䰐の飾を加へんや。是に知る、帝王は卽ち是れ如來なり、宜しく丈六を停むべし。王公は卽ち是れ菩薩なり、文殊に事ふるを省け。耆年は上座たるべし、賓頭を用ひざれ。仁惠は眞に檀度たり、豈國を棄つるを假らんや。和平は第一の精僧なり、寧んぞ布薩を勞せん。貞謹は卽ち木叉を成す、何ぞ必ず戒を受けんや。儉約は是れ少欲なり、頭陀を假る無けん。蔬食は至つて好し、長齋して豈斷殺するを煩はさんや。（中略）卿は異見を懷きて、妄りに偏執を生ずるも、事に卽して言はば、何の處か道に非らん。

任道林は、この時、「承るに長安にては廢教後別に通道觀を立て、其の學ぶ所のものはたゞ是れ老莊のみにて、好んで虛談を設けて三教を通申すと。冀くは義勢に因つて、登ち釋部を明さんを」とて、乃ち表して、鄴城の義學沙門十人の並に聰明敏達なる者を、通道觀に預からしめんを請うた。任道林の此の表を見る時、通道觀の主義目的が、老莊の虛談によつて三教を通申せんとするにあるを知る事が出來る。その學士について、或は釋李の有名なものともあり、或は釋道の有德ともあるが、李門の有名なものといふのが、最も眞相を得て居る事を知るべきである。この事件が、全佛教を震駭せしめたのは、この理由によるのである。齊境の廢佛によつて、佛教の隆昌な鄴都の釋門が離潰したので、學者の靖嵩・法貴・靈侃等の三百餘僧は、北より南に徂きて、江南に遁れた。

これが周武をして、方外佛教に滿足せずして、之を一掃して蓄髮反服せしめた基礎的思想である。觀念の佛教を全排して佛教に說く教理も行法も、悉く之を眼前の事實に見んとしたのである。予は假りに之を一切皆道說と名ける。一切のものが悉く道のあらはれであるから、其の間に取捨を加ふべきでないといふのであつて、その主眼とする所、棄國出家・受戒斷肉を排

するにある事が明了である。當時「大論」研究者の間に、諸法實相說が行はれて居たのであつた。武帝はこの教理を取つて、一切皆道說と爲したのである。而して武帝をしてこの思想あらしめるに至つたのは、實に衞元嵩の上書である。彼の上書と、周武の論とを比較する時、何人もその間に全く同一思想の貫通して居る事を見るであらう。靖嵩は後に江南の地より新傳の攝論を携へて北歸し、北方にこの論研究の盛に興る緣由を爲した。靈侃の如きも、亦「高僧傳」にその名を留めた學者である。周武が北齊を平げて後、彥琮は勅を蒙りて入朝し、武帝に對して玄籍を談じて深く帝心に會し、勅によつて、通道觀學士に預かつた。時に年二十一であつた。彥琮は十歲にして出家し、道江と名けたが、今學士と爲りて俗衣を著たので、彥琮と名を更めたのであつた。彥琮が學士となつたのは、恐らくは任道林の上表後であらう。予の調査の限りに於ては、これが唯一の佛教學士である。而も彼は二十一歲の年少で、而してその學士と爲つたのは、玄籍を談じて武帝の心に會したとあるから、必ず老莊の教を通して爲されたもので、佛教學を以てゞはなかつたと思ふ。時代の精神と要求とが、通道觀の新設と武帝の論義の中に、明了に見られるのである。而してその中には、相當の理由があるのであるから、佛教者は之に對して、自教を再認識するの必要があつたと思ふ。

永光二年（五七八）の春、武帝は前修大德を召して、自ら廢立の義を序した。即ち廢佛の理由を說述したのである。慧遠はこの時堂々と之を爭つて、武帝をして言なからしめた。

「廣弘明集」一六には、建德五年、齊を平げて宣政と改元したとあるが、平齊は建德六年であるから、五年は明に六年の誤りであるが、平齊が機緣となつて改元せられた事はたしかであらう。この年、北周の宣政元年（五七八）五月一日、任道林は遂く長安に至つて武帝に見えた。任道林の護法の精神は、いづこまでも復教せずんば已まぬの慨があつたのである。然し六月一日に武帝が崩じたので、武帝の代には遂にその目的を達する事が出來なかつた。九月十三日に至りて、任道林は武帝の後を嗣いだ天元帝（宣帝）に對して、法を興さんを請うた。

宣帝の代となつて、宗教政策は一變した。即ち大成元年（五七九）正月十五日の詔に、「三寶は尊重なり、特に宜しく敬を修すべし。其の舊沙門中の德行高きもの七人、正武殿の西に在りて、安置し行道せよ」とあるのが、之を示すのである。二月二十八日に至りて大象と改元して、自ら天元皇帝と稱した時の勅にも、「佛法は廣大なり。自今以後、王公以下、並に黎庶、並に宜しく事を修すべし」とあり、卽ちその日に於て、殿に尊像を嚴り具に虔敬を修した。「周書」七には、是の歲初めに佛像・天尊像を復すとある。こゝに至れるには、任道林の熱血が大に力あつたものと思ふ。二月二十七日に至りて、前僧王明廣は、上書して衞元嵩の破佛六條に答へた。王明廣もまた當時の護法僧の一人である。任道林と共に後世に傳へらるべき人である。然るに何故にや、任道林と王明廣の名が、僧傳に載せられてない。

斯くて宣帝の代に至つて、佛像・天尊像の禮拜を復する事となつたが、然しまだ佛敎の再興が許されたのではない。出家佛教・方外佛敎に對する不滿は、猶依然として根强いものがあつた。爲政者は佛敎の威力を知つて居る、然しその方外精神には滿足出來ぬ。如何樣にかして之を改造せしめたい。若し之を改造して以て經國に資せしめるを得ば、何程の成績が擧げられるか料り知られぬものがある。この時、年僅に二十歲の宣帝の背後には、大丞相楊堅が居た。この楊堅は後の隋の文帝であるから、大政事家大經綸家である。必ずこの楊堅の意見であらうと思ふが、方外佛敎を改造せんとして案出せられたものが、菩薩僧なるものである。

四、周隋の交に於ける思想の變遷と、要求及び敎化施設

一、靜帝時代の菩薩僧

周末より隋代に亘り、僅に三十年間に於て、通道觀學士百二十人より菩薩僧百二十人となり、最後に名德禪師百二十人と

いふに歸著した。共に百二十人といふのは、通道觀學士の數を追つたもので、而して通道觀の百二十といふ數は、十二月又は三百六十日の三分の一から來たものであらう。四時の運行を三敎によつて調へるので十二となり、之を十倍したの意味に解しても、また可ならんと思はれる。この三變は、思想の變遷とその要求に應じたもので、その中に當時の時代精神の歸趨を指すものがあり、而して支那佛敎の行きつくべき方向を示すものがあつて、頗る興味ある事と思ふ。これに立ち入る前に、先づ周室の變遷を見て置くを便利とする。

周高祖武帝　建德七年改元、宣政元年六月一日崩（五七八）　年三十六歲

周宣帝（天元）　宣政元年六月卽位（五七八）　楊堅大司馬
高祖長子　宣政二年、大成元年、大象元年二月傳位、稱天元皇帝（五七八）　在位八ケ月
大象二年五月崩（五八〇）　年二十二歲

周　靜　帝　大象元年二月卽位（五七九）　楊堅大丞相
宣帝長子　大象二年楊堅自爲相國隋王、在位二年、年九歲
大象三年二月遜レ位被レ弑（五八一）
改元大定、改元開皇（五八一）

武帝の崩じたのは、年僅に三十六歲であつた。その後に立つたものは長子の宣帝であるが、在位八ケ月にして位を讓りて天元皇帝と稱した。その翌大象二年に崩じた時、年僅に二十二歲であつたから、朝に臨んだ時は僅に二十歲である。その政事の萬事に亘りて、皇后の父楊堅大司馬によつて行はれた事が察せられる。宣帝の後を承けたのは、その長子靜帝であつた。二年の後に位を遜れて、而も弑せられたのが、幼少九歲であつたから、卽位したのは七歲である。此の時には楊堅は大丞相で、翌年には自ら相國隋王と爲り、其翌大象三年に至り靜帝が位を遜るるに至つた。以て政事が楊堅の意のまゝであつた事が

會得せられる。この楊堅は後に隋代を開ける文帝である。斯る有樣であるから、宣帝・靜帝の三年間の施設が、楊堅の意によれるものなるを察すべきである。宣帝・靜帝の三年間の年號は、宣政・大成・大象・大定の四回まで變つた。これは社會の動搖が甚しく、從つて思想の動搖の甚しかつた事を示すのである。對佛教の施設が、廢佛から、佛教尊重の詔あらしめ、佛像天尊像を復するに至つたが、猶未だ復教に至らぬ。衣冠笏履の通道觀學士から、菩薩僧あらしめるに至つたが、猶衣冠俗衣が要求せられ、最後に辛くも剃落（?）法服が許された。斯くまでに强き菩薩僧の要求は、支那佛教史に於て他に比類がないのである。この要求は、必ずや經國經世の切實なる所に起つたもので、而してその背後に楊堅の意思が動いて居ると思ふ。

これは支那佛教史上實に珍らしい時代であるから、文獻によつて之を見て行く事にする。

「續高僧傳」十九、法藏傳の中に、大象元年九月に、法藏が山を下つて宣帝に謁した時に、帝は「朕、菩薩の治化を爲さんと欲す。宜しく長髮にて菩薩の衣冠して、陟岵寺主と爲るべし」と詔せられた事が傳へられてある。これは前揭の如く、支那佛教史上に於て前後にその比を見ない特殊の意見であるから、特に注意するを要する。「傳」は帝を宣帝としてあるが、宣帝はこの年の二月に退位したから、靜帝の時なのであるが、何にせよ靜帝はまだ七歲の幼年であるから、この詔をしたのは傳の通り宣帝であるに相違ない。而もその宣帝すらもまだ二十一歲の青年であるから、その背後に大丞相楊堅の居る事が推せられる。同書八、曇延傳の中には、「天元（宣帝）疾に遘るや、昔愆を追悔して、尊像を立つるを開し、且つ百二十人を度して、菩薩僧と爲す。曇延預つて上班にあるも、猶ほ俗相を同じくするを恨む。隋文、業を創めたるも未だ度僧を展せず」とある。同書八、慧遠傳の中には、「大象二年、天元微しく佛化を開き、東西兩京に各々陟岵寺を立てゝ菩薩僧を置く」とあるから、菩薩僧を置かんの勅は大象元年九月で、いよ〳〵之を置いたのが、二年であつた事が知られる。然らば「廣弘明集」十の中に、大象元年四月二十八日に「道に遵ふの人は、剪髮毀形、以て大道に乖くを須ゆる勿れ。舊沙門中の一百二十人を選んで、陟岵寺に在りて國の爲に行道せしめよ」と詔し、「唯京師及び洛陽に各々一寺を立てしめたるのみ、自餘の州郡には猶ほ通じて

許さず」とあるのは、その方針を詔した事の記述であつて、之が實行は二年にあつた事を知らしめる。さて之が實行は二年の何月で、何帝の時であつたかといふに、宣帝は大象二年五月を以て殂した。而して「續高僧傳」十九、法藏傳の中に、「周德云に謝して、隋祚將に興らんとするや、大象二年（五八〇）五月二十五日、隋祖相と爲り、六月法藏は又山を下つて大丞相と三寶を對論して宿を經て即ち剃落（？）を蒙り、七月藏を追うて山を下らしめ、十五日藏をして竟陵公と共に度僧百二十人を檢校せしめて、並に法服を賜ふ」とあるから、大象二年七月十五日を以て菩薩僧の置かれた年時と決すべきである。斯くまで細密に月日を記錄した所に、その確實性を卜せしめるものがある。これから見ると、宣帝の時に菩薩僧を置くとあるは、置くべく決定したの意であり、靜帝の元年四月二十八日の詔は、初めてその意思を發表したと見るべきである。何にせよ、佛教史上前後にその比なき事實であるから、佛教者は事細かに之を記述したが、その間に矛盾があるので、彼此を對照して、予は大象二年七月十五日、靜帝の時に菩薩僧が置かれたものと見る。これは單なる一時的のものであつたが、この一事件が佛教教學史上重大な關係を有すべしと認定せられるので、予は殊にその時日をまで嚴密に規定せんとしたのである。然しこの度僧百二十人を以て菩薩僧と見ぬ說もある。「統記」の如きはそれで、同書三十七には「大象二年六月、二教を行ひ、舊沙門道士の精誠自ら守るものを、簡んで道に入らしめたり」といひ、而して同三十八に「大成元年（五七九）、詔して耆舊有道者二百二十人を簡んで、剪髮毀形せざらしむ。智藏等乃ち長髮にて菩薩僧と爲る」と云ひつゝ、又「大定元年（五八一）、詔して二教を復し、智藏等再び落髮し、度僧二百二十人」と云つて居る。「統記」の解釋は、大成元年に智藏等二百二十人を長髮の菩薩僧とし、二年後の大定元年に智藏等落髮し、度僧二百二十人とするのである。如何に變遷の甚しい時代とはいへ、菩薩僧としたかと思へば直に比丘僧とせるものとは考へられぬ。況んや兩方共に智藏等二百二十人とするに於ては、特に然りである。智藏は恐らくは「續高僧傳」の法藏であらう。然らばその傳の中に法藏が落髮（？）を蒙り、法服を賜はつたとある所から來たに相違ない。予もこれが解釋について相當に困惑したのである。然し菩薩僧は隋初まで繼續したのであるか

ら、かの度僧百二十人は菩薩僧とせねばならぬので、「統記」の度僧二百二十人を誤りとする。

即ち「續高僧傳」十九、法藏傳の中には、「大定元年二月十三日に開皇元年と改元し、二月十五日に勅を奉じて前度者を追うて大興善寺を置きて國の爲に行道せしむ」とあり、同書十二、道判傳の中には、「大隋命を受けて廣く佛法を開き、陟岵寺を改めて大興善寺と爲す」とあり、同書十二、靈幹傳の中には、「隋、佛日を開くや、勅ありて簡んで菩薩僧中に入れ、衣盔を官給して、形、俗侶に同じく、開皇三年落采す」とあり、同書十二、寶襲傳の中には、「僧休初め詔に應じて菩薩僧と爲り、遵、遠等と同じく陟岵に居る」とあるから、陟岵寺が改められて大興善寺と爲つたのも、菩薩僧が落采したのも、開皇年代となつて後の事である。同書十七、曇崇傳の中に、「百二十僧に預り、勅して興善に住す」とあり、同書十八、法純傳の中に一百二十人の一なり、大興善に住す」とあるのも、之を傍證するに足る。是等の諸文獻を對照し來る時は、法藏が大象二年六月に剃落を蒙るとあるのは、前度を追うて僧中に入るを蒙つた意であり、法服を賜ふといふのは、衣盔を官給する意であらう。然し菩薩僧であるから、靈幹の「形、俗侶に同じく」、曇延の「猶、俗相に同じ」であつたに相違ない。斯く解さねば、前掲の諸文獻を矛盾なく消解する事が出來ぬ。斯くて支那佛教史上に於て特に注目すべき菩薩僧百二十人なるものは、靜帝の大象二年七月十五日に置かれ、陟岵寺に於て、衣冠形にして國の爲に行道し、開皇二年に陟岵寺が大興善寺と改められ、開皇三年に至りて初め 落采せるのであつた。この菩薩僧の制は、僅に三年間の壽命に過ぎなかつたが、然しこの制あらしめた隋文の佛教に對する要求は、隋代となつたからとて無くなりはしないだらうし、佛教者側に於ても斯くまでの變化打擊を蒙つた影響は、決してそのまゝに終るものでない。それが必ずや隋代以後の教學の上に表はれねばならぬ。周末隋初を轉機として、佛教教學の上に大なる進展の見える一因として、之を數へて宜しいと思ふ。

さて通道觀學士から、菩薩僧となりて、佛教者に蘇息の思あらしめたが、猶志ある僧侶をして慨爾の思に堪へざらしめたが、この宗教政策は、隋文に至りて改められて舊制に囘復し、その後幾多の教化施設が年と共に加へられ、佛教の隆昌甚だ

觀るべきものあるを來した。而して後如何になつたかいへば、文帝の仁壽三年に至りて禪定寺を起し、仁壽四年（六〇四）名德禪師百二十人を召して禪定寺に置き、曇遷を以て寺主とした所に終結したと言つてよい。その後に百二十人の數を見ぬから、これが通道觀學士百二十人といふ大事件から卷き起された佛教界動搖の最後と言つてよい。在俗の老莊思想より、在俗の大乘佛教となり、轉じて出家の大乘佛教となり、而して、遂に出家の禪師行道に終つた。支那の佛教としては、當然の經過を取つて、當然の歸結を得たものとせねばならぬ。而もこれが僅々三十年間の變化であつたのである。

二、隋の文帝の敎化施設

周の靜帝の大定元年（五八一）二月十三日に、隋系揚堅はいよ〳〵龍飛して開皇と改元した。これが隋の紀元である。翌開皇二年の春に詔して、城を大興城といひ、殿を大興殿といひ、門を大興門といひ、縣を大興縣といひ、園を大興園といひ、寺を大興善寺といつたと、「歷代三寶紀」一に記してある。著者費長房は、當時の人であるから、これはそのまゝに信じてよい。長安の陟岵寺が改められて大興善寺となつたのは、同書によれば開皇二年六月の事であつた。これから見れば、「續高僧傳」一十九に、大定元年二月十五日大興善寺に於て國の爲に行道せしめたとあるのは、年の上に誤りがある。さて大興善寺が置かれると、之に對して長安故城の通道觀を徙して元都觀が置かれた。この大興善寺と元都觀とは、長安城の中央に、東西相向つて置かれたものであろ。「長安志」一九によれば、宇文愷が長安城を企劃せる時、中央朱雀街の南北に、六條の高坡があるのを、乾卦に象つて、九二に宮殿を置きて帝王の居に當て、九三に百司を置いて君子の數に應じ、九五の貴位に常人の之に居るを欲しなかつたので、元都觀と興善寺とを置いて之を鎭せしめる事としたのである。この寺と觀とは、一街全部を占める程の宏壯なものである。文帝が之を長安城の中央に置いた所に、その宗教政策が見られる。卽ち佛道二教によつて人心を陶冶せんとしたものである。

文帝が天下の佛寺を復興したのは、開皇三年（五八三）正月の事であつた。一たび佛教を復興するや、その後に於ける對佛教の施設に力を加へた事、實に多大であつた。開皇七年には勅して大德六人を召し、開皇十二年には十大德沙門を置き、同年海內通化の爲に三學の業の長ぜるものを捜簡して二十五人を選び、開皇十七年に勅して別に五衆を城內に置き、一人をして曉夜に教習せしめ、開皇二十年十二月には、佛像・天尊像を毀つものを論ずるに、大逆無道を以てするまでに至つた。宗教に對する施設は、是に至つて極まれりといふべきである。仁壽三年（六〇三）又は仁壽四年に禪定寺を置いて、名德禪師百二十人を召し、曇遷を以てその寺主とした。この禪師百二十人を、前揭の大德六人・十大德沙門・二十五人・五衆と一列に書き來ると、特に注意すべきものでもない如くに見られるけれども、予は大に之に注意を拂ふの要ありと思ふ。つまり宗教政策を種々に試みて、その保護によつて大に發展した佛教が、この禪師百二十人といふに結歸したのであるから、これが隋文時代の佛教界の最後なのである。この百二十人の名德禪師の中心とせられた曇遷は、攝論學者として有名なるのみならず、天下の三十道・八十州に有名な舍利塔あらしめた名德である。文帝は幼少の時一老尼に養はれた程の悲慘な境遇に人と爲つたのであるが、この老尼は文帝の將來を豫言するまでの教養を與へたので、文帝と爲つて後神尼として彼の老尼を追尊し、而して佛教に對して常に深き信念を有して居た。而して一時、天竺の沙門が一顆の舍利を與へて、之を供養せば來福無疆たらんと豫言したので、この舍利に對して敬虔な情操を懷いて居た。この舍利に關して、曇遷との問答が機會となつて、仁壽元年に大德三十人に請うて三十道にこの舍利を安ずる寶塔を安置して、その建軌制度一に阿育王に准ぜしめたのみならず、仁壽二年の春にまた五十餘州に分布して起廟し、更に仁壽四年に三十州に造廟し、遂に宇內大州一百餘所に皆靈塔を起さしめたのであつた。名德禪師百二十人を禪定寺に召したのは、この年である。

大業六年（六一〇）には、郡ごとに別に三大德を簡ばしめたが、智苑が創めて石經を造つたのは、大業十二年とせられる。この智苑は又靜琬の名を以て傳へられる人で、有名な房山の石經は卽ちこれである。唐初の十大德や、名德五人やは、全く

文帝の宗教政策を襲うたものに外ならぬ。文帝の宗教政策は、佛教の發展の上から見て、その當を得たものである。斯くて隋代に於ける人物の輩出は、支那佛教史上に於て一大時期を劃するのである。

三、隋及び唐初の名德

隋より唐初に亙る學德にては、北方には曇延・僧休・寶鎭・慧遠・信行・慧藏・靈裕・洪遵・靖嵩・法侃・曇遷・法礪の如きがあり、南方には智顗・慧可・吉藏の如きがある。是等の中、曇延・僧休・寶鎭・慧遠・洪遵・法藏の如きは、大業二年の普曇僧中に加へられてあり、僧休・寶鎭・慧遠・慧藏・洪遵・曇遷は、開皇七年の大德六人である。大德の中に曇延の加へられてないのは、既に入寂に近い年輩の爲であらう。又、僧休・慧遠・慧藏・洪遵・曇遷等は、開皇十二年の十大德の中に加へられてある。而して曇延・慧休・慧遠・慧藏の門下、及び洪遵は、五衆の中心とせられてあるが、この五衆とは一經又は一論又は律の大德を中心とする研究團體で、即ち普通の宗の意味を有する。延法師衆といふのが、恐らくは當時の五衆の初めを爲すものであり、或は曇延法師の學士といひ、或は寶鎭律師の學士とあるのは、是等五衆中に於て傑出せるものをいふのである。この衆なるものは、本邦にも傳へられて、天平十九年に修多羅衆・唯識衆・三論衆・別三論衆・攝論衆・律衆といふ名稱がある。これが諸宗として進展したのである。斯くて當時の名德は、大德六人か、十大德か、又は唐初の十大德かの中に加へられてあるが、有名な智顗や、慧可やは、南方の人であるから、この選に入らなかつた。北方に於て之に漏れた人に、信行と靈裕とがあるが、信行は佛教界の彗星であるからその中に入らぬし、靈裕は之を避けたのであつた。是等數多の學德の中に於て、いつの場合にもその中に位置を占めたものは、曇延・僧休・慧遠・慧藏・洪遵の五人である。涅槃宗・大論宗、十地宗・華嚴宗・律宗は、その法系より發展したものである。中に於て僧休の名の佛教史外に消えたのは不思議であるが、これは大論宗が獨立の位置を取らずに終つたが爲であらうと思ふ。

五、三十年間の變遷——支那佛教史の縮寫圖

この三十年間は、宛然支那佛教史の縮寫圖の如くに見られる所に、大なる興味を惹くものがある。後漢より宋代に至るまでの佛教史を見るに、大體之を三分して見ると、その大要を盡す事が出來る。即ち後漢・三國・兩晉・南北朝の長い間は、思想よりいふ時は通道觀時代と見る事が出來る。勿論その間には移植傳譯の時代もあり、混亂動搖の時代もあり、攝取研究の時代もあるが、然し是等の時代を通して見られるものは、三教間の調和と衝突との交互に繰り返された事である。次第に老莊佛教より獨立の佛教となつたけれども、佛教思想の外に常に老莊思想が對立して、動もすれば老莊教會が佛教教會を壓迫したのであつた。佛教の勢力が次第に老莊を壓倒する樣になりつゝあつたが、老莊の勢力猶鬱然たるものがあり、少くも兩教が思想界の兩雄であつて、その間を如何に協調せしめるかは、爲政者の最も苦心せる所であつた。よし佛教の方に一層の勢力があつたとするも、後代に於て全く之を消化したものから顧みる時は、通道觀時代であると言つてよい。

次の隋唐の時代は、菩薩佛教の時代である。菩薩僧は在俗の形を取るものゝ稱で、且つ僅に二十四年間の現象であつたから、今は形を捨てゝ心を取り、之を菩薩佛教の時代と言つたのである。この時代は觀心を通して無作本具の理を體現せんとする天台宗、觀空によつて一切皆空の理を體現せんとする三論宗、觀識によつて萬法唯識の理を體現せんとする唯識宗、觀性によつて性起緣起の理を體現せんとする華嚴宗の如きが、相並んで燦然たる光彩を放ち、菩薩大乘の佛教を成立せしめた。以上は教理教相の點に於て、その長處を見たのであるが、その外に作法を通す行の律宗、歸依を通す信の淨土教、加持を通す密の眞言宗があつて、是等は生佛一如を實際化せしめんとする點に力を置き、而して是等の行も信も密も、教理具現の方法として、前揭の各宗に付隨して居たのである。即ち天台宗でも華嚴宗でも、律を行じ歸依の信を有し、且つ多くは加持の密を

も伴ひ、行信證はいづれにも融合して居るのである。斯の如くにして隋唐の菩薩佛教時代の成果は、支那佛教史上に於て最も觀るべきものである。生佛一如の理論と實際とは、この時代に具備したと言つてよいが、然しその特質は般若の觀相にありといふべく、印度以來の般若が未だその影を沒して居らぬ。換言すれば智慧の色彩が甚だ强く、まだ支那的に同化してないと言ふべきである。

五代・宋代は禪師佛教時代といふべく、この時代に來ると、空と成る事によつて這箇の中に一切を觀ずる事となつた。佛教の中に儒道二教を融合したと言つてもよく、又、道の中に儒佛二教を融合したと言つてもよく、こゝに來つては般若が生活となつて、印度以來の智慧の色彩がなくなつた。禪家の言動にも、文筆にも、往々にして佛教の色彩が形を沒して居るに拘らず、然も全部が佛教といふまでになつた。即ち禪を通して、佛教が支那化したのである。

支那の佛教史は斯く三轉して居る。是等三時代の特色といふべきは、通道觀時代も、菩薩佛教時代も、釋迦中心であつて、護法の精神にもえ、嚴肅な生活を途らんとした。その護法精神の結晶は、人物あらしめ、石經あらしめ、石佛あらしめた。是等の人物も、石經も、石佛も、支那文化史上に於ける光彩たるのみでなく、世界文化史上に於ける光彩である。禪師佛教時代となつては、禪師中心であつて、超脫無方の生活を取るに至つた。五家といひ、七宗といふは、いづれも禪師の人格による分派であつて、佛を呵し祖を罵るといふ狀況が頗る猛烈で、而して麻三斤とか、乾屎橛とか、庭前の栢樹子とかいふ風の無方自由が、最もよく佛教の眞精神を發揮せしめた。これは般若を觀相の域から生活にまで推し進めた結果である。生佛一如を觀ずるのではなく、生佛一如になつたのである。

六、支那の佛教と日本の佛教

支那の佛教と日本の佛教とは、勿論共通の方面もあるが、その力點を置く所が頗る異つて居る。言ふまでもなく、支那の佛教は古今を通じて方外に立つて居り、日本の佛教は概ね方内のものとなつて居る。方内といふのは、人間社會の内にあり、倫常生活の域に在るをいふのである。日本の佛教は、當初より國家的であり、家庭的であつた。日本の佛教は、國家的であり、家庭的であるといへば、之に對する方外佛教の意味が自ら明了とならう。要するに支那の佛教は、根本的に儒教と調和する事が出來なかつた。又佛教徒は儒教と異りて、倫常生活の範圍内に入らぬを以て、その誇りとするのである。斯くて支那の佛教と儒教とは、飽くまで二つの流れであつて、混然一體となる事が出來ずに今日に至つて居る。その禮樂を取り込んで、之を我が藥籠中のものとした點に於ては、頗る見事な成績を擧げて居るが、然し生活そのものに至つては、今日に於ても猶廬山の慧遠の主張そのまゝを遵奉して居る。慧遠の主張には强いものがあり、その中に佛教の權威が認められるけれども、然し佛教を民衆的となし得ぬものがある。民衆的となり得ぬ所に、家庭的となり得ぬ理由があり、從つて國家的となり得ぬ理由がある。然らば支那の佛教に於ては、教義の上に於て國家的・家庭的となり得ぬものがあるかといへば、左樣ならずして、教義上より見る時は實に至り盡して居ると言つてよい。天台大師や、嘉祥大師やを初として、特に禪家の慧海や、潙山やの語を見ると、佛教が何人の日常生活の中にも織り込まれねばならぬ所に來て居る。にも拘らず、方外佛教の形を守つたのは、要するに教義の上に止まつて、遂に一般の生活にまでならなかつた爲とせねばならぬ。日本の佛教は、教義を支那の佛教に仰いだが、然し之を生活の上に具現した所に、雲壤の差あらしめたのである。この相違あらしめたのは、何故であらうか。これは國民性の相違によるのであり、國民性の相違の基づく所、恐らくは自然界の相違に歸すべきでないかと思ふ。自然界の相違は、兩民族の自然觀に相違あらしめ、延いて戒律觀の相違あらしめたと思はれる。支那の自然界は大きい、荒々しくはないけれども人間を包容して、至る所に人力の甲斐なさを自覺せしめ、結局はあらゆる努力を捨てゝ、たゞこのまゝに自己全體を任せしめねば已まぬ。この自然界にある民族は、あるがまゝに、生れたまゝに、一切の努力を捨てる所に至

極を認めるに至る。東晉時代に於て支道林が諸儒と逍遙遊の意義を論じたのが、そのよき代表である。諸儒は、皆逍遙遊を以て、生れながらのこの心身このまゝに安んずる事とした。支道林は根本的に之に反して、本能に任せる事が逍遙遊ならば、盜跖の性質あるものは盜跖となり、桀紂の本能あるものは桀紂とならう。これ豈莊子の逍遙遊の意ならんやとて、内觀と精進とによつて、不自然の本能を陶冶して、眞性を流露せしめる所に、始めて逍遙遊の意義があるとて、大に諸儒を感ぜしめた事があつた。前者の逍遙遊觀を區別して言ふならば、生性自然に立つか復性自然に立つかと言つてよい。性に、生れたまゝのものと、奧に潜めるものとがある。宋儒は之を氣質性・天地性の二つに區別した。斯くて生性の外に眞性を内觀した時代もあつたが、然しこの大自然に圍まれる支那民族は、自然の中にこの心身のありのまゝを任せる所に、いつの間にかあともどりする。生性にあともどりする時は、福祿壽が最上の目標となるから、婬貪・食貪に走るを免れぬ。生れたまゝの命を無限に延長せしめたいといふ仙人道が、いつになつても民族の心の奧を離れぬのは、この大自然の中に住む民族性の然らしめる所と思はれる。佛敎者の任務は、この生性自然を離れ得ぬ民族を、如何様にしてか向上せしめんとするにあつた。その强い戒律觀がこゝに起つたと思ふ。日本の民族は、左程に生性に執着を持たぬ。元來が信仰的な民族性であるから、戒律をも信仰に轉ぜしめた。戒律を超えた圓頓戒たるものは、菩提心を中心とするのである。

自然觀の相違が、戒律觀に相違あらしめ、それが爲に折角の敎義も敎義のみに止まつて、遂に生活にまで至らしめなかつた。こゝに方内と方外との區別が出來たのであると思ふ。然らば敎義といふのは、如何なるものであるかといへば、之を尋れば際限もないが、その代表的なものを見るに、先づ天台大師は、「摩訶止觀」の初に於て、一色一香の中道に非るなきをいひ、塵勞卽ち是れ菩提であり、生死卽ち涅槃であるから、世間がないと同時に出世間もないと言つてある。この色香中道の敎義が、生となる時には、世間の中に出世間が織り込まれるから、敢て出世間の形式を固執せねばならぬ事がない筈である。又嘉祥大師は、萬有に卽して太虛を見ぬのは外道で、假名を壞せずして實相を演ぺるのが佛敎であり、萬有に卽して太虛に遊

ぶを得ぬのが外道であり、眞際を動ぜずして諸法を建立するのが佛教であると言つてある。この意趣からせば、日常生活の中に太虚が進出して然るべきである。特に中唐以後禪家が勃興するに及んで、この教義が特別の人格にはその生活となるに至つた。源律師なるものが、馬祖の法嗣慧海に向つて、修道の功夫を問うたら、飢え來れば飯を喫し困じ來れば眠るのが、功夫であると答へたので、然らば一切の人は皆修道の功夫を爲して居るのかと尋ねたら、慧海は然らずと、強くこれを否定して、而してその理由を擧げて、彼等は喫飯時に肯て喫飯せずして百種須索し、彼等は睡眠時に肯て睡らずして千般計較して居ると喝破した。禪三昧の妙味を言つて餘蘊がない。この慧海に、一法の取るべきなく一法の捨つべきなしと言ふ法語がある。こゝに來たなら、佛法が日常生活になつたと言つてよい。又、潙山靈祐には、實際理地には一塵をも受けぬが、萬行門中には一法たも捨てぬと言つて居る。これ慧海の法語と同一轍で、後に朱子が頗る共鳴した法語であつた。然し朱子は、不捨一法を高唱する禪家が、何故に出家の形式を固執するかとて、口を開けば出家佛教を攻撃したのであつた。これ即ち佛教と儒教とが、根本的に調和せぬ證據である。又、達磨大師の撰とせられて居る「血脈論」の中には、自身の佛なるを見るべきである。剃髮にあるのではない。見性せば白衣のまゝにして佛である。見性せぬ時には、剃髮であつても外道に外ならぬとて、偏へに見性を高調して、剃髮出家を一蹴して居る。斯くて禪宗になつて後、喫飯睡眠にも禪があり、白衣のまゝにして見性成佛し得べきを高調するに至り、事實、世間生活を爲すものに見性したものが澤山あつた。是に至りて、佛教と世間とが一致するに至つたのであるが、然しそれは特殊の人格に限られたので、一般化するには至らなかつた、而して同時に飽くまで出家佛教が維持せられて居るのである。斯の如くにして支那の佛教と日本の佛教とは、遂に別種の形式内容を爲す事となつたのである。この事については、別に稍委しく論じて見たいと思つて居る。

最後に一言を附加する。之を要するに、支那佛教は飽くまで方外佛教である。これに對して、儒教社會より常に不滿の意が表せられ、事ある毎に強い攻撃が加へられた。時には菩薩僧の要求まであつたに拘はらず、何としても方外佛教の域を守

○天和五年二月十五日、甄鸞上笑道論三卷。（廣弘明集八。笑道論）

○至五月十日、帝大集群臣、以爲傷蠹道法、即於殿庭焚之。時道安法師、又上二教論。（廣弘明集八。歷代三寶紀一一。續高僧傳二三）

○五月庚寅、帝造二教鐘、文中云、弘宣兩教、同歸一揆。（廣弘明集二八）

○建德元年（五七二）正月、帝幸玄都觀、親御法座講說、道俗論難。（周書五。統記三八）

○建德二年（五七三）十二月、帝辨釋三教先後、以儒教爲先、道教爲次、佛教爲後。（周書五）

三、廢二教と通道觀——道安・靜藹

○建德三年（五七四）四月二十三日、毀像焚經、僧令還俗。（續高僧傳一九、法藏傳）

○五月十七日、初斷佛道二教、沙門道士、并令還俗。（廣弘明集八。續高僧傳二三）。

○五月丙子、初斷佛道二教。經像悉毀罷、沙門道士并令還民。（周書五）

○六月戊午、立通道觀。下詔曰、今可立通道觀、聖哲微言先賢典訓、金科玉篆秘賾玄文、所以濟養黎元扶成教義者、并宜弘闡一以貫之。俾夫翫培塿者、識嵩岱之隆嶂、守積礫者、悟渤澥之泓澄、不亦可乎。（周書五。廣弘明集十）

○于時員置百二十人、并選擇李門有名當世者、著衣冠笏履、名通道觀學士。（廣弘明集十）

○簡釋李有名者、先著衣冠、爲學士焉。事在別傳。道安惻迹潜聲逃于林澤。帝下勅搜訪、賜牙笏綵帛、并位以朝列。竟并不就。（續高僧傳二三、道安傳）

○詔釋道有名德者、別立通道觀、置學士百二十員、著衣冠笏履。以彥琮爲學士。沙門道安以死拒、不食而終。法師靜藹、詣闕極諫、遂遁入終南山。（佛祖統紀三八）

○猛法師抗二帝旨一、靜藹進諫。道積次諫、與二同友七人一、不レ食已、一時同逝。藹入二南山一。（續高僧傳二三、靜藹傳）
○陳宣帝大建七年（五七五）、九月、智顗入天台山。

四、北齊の滅法と周武の思想

○建德六年（五七七）、齊承光元年正月、周武平レ鄴（周書六）。伐レ齊滅レ之、并毀二齊境佛教經像一、時僧尼反服者、三百餘萬。

（佛祖統紀三八）

○建德六年十一月四日、上臨二鄴新殿一。任道林上表、請レ開二法事一。帝論曰、道無レ不レ在、凡聖該通、是則敎無二孔釋虛宗一。如レ是之言、形通二道俗一。徒加二剃髮之飾一。是知帝王卽是如來、宜レ停二丈六一。王公卽是菩薩、省レ事二文殊一。耆年可レ爲二上座一、不レ用二賓頭一。仁惠眞爲二檀度一、豈假レ棄レ國。和平第一精僧、寧勞二布薩一。貞謹卽成二木叉一、何必受レ戒。儉約是少欲、無レ假二頭陀一。蔬食至好、長齋豈煩二斷穀一。（中略）卿懷二異見一、妄生二偏執一、卽レ事而言何處非レ道。（廣弘明集十）

○任道林云、承長安廢敎後、別立二通道觀一、其所レ學者惟是老莊、好設二虛談一通二申三敎一。冀因二義勢一登明二釋部一。乃表、鄴城義學沙門十人、幷聰明敏達者、請預二通道觀一。（廣弘明集十）

○屬二周武屛除、釋門離潰一、（靖嵩）遂與二同學法貴・靈侃等三百餘僧一。自レ北徂レ南、達二于江左一。（續高僧傳一〇、靖嵩傳）

○及二周武平レ齊、（彥琮）尋蒙二延入一、共談二玄籍一、深會二帝心一。勅預二通道觀學士一。時年二十有一。琮十歲出家、名二道江一。今爲二學士一、外假二俗衣一、內持二法服一、更二名彥琮一。（續高僧傳二、彥琮傳）

○承光二年（五七八）春、東平二高氏一、召二前修大德一、自序二廢立義一、慧遠爭レ之。（廣弘明集十。續高僧傳八、慧遠傳）

○宣政元年（五七八）五月一日、任道林至二長安一奉レ見レ帝。六月一日武帝崩。天元登祚在二同州一。（廣弘明集十）

○建德五年、平レ齊改二元宣政一。（廣弘明集六）

○宣帝（天元）宣政元年九月十三日、任道林請レ興レ法。（廣弘明集十）

○大成元年（五七九）正月十五日、詔曰、三寶尊重、特宜レ修レ敬、其舊沙門中德行高者七人、在二正武殿西一、安置行道。（廣弘明集十）

○大成元年二月二十六日、帝傳レ位、自稱二天元皇帝一（周書七）。靜帝改二元大象一勅、佛法廣大……自今以後、王公已下、並及黎庶、並宜レ修レ事。卽於二其日一、殿嚴二尊像一、具修二虔敬一。（廣弘明集十）。是歲初復二佛像天尊像一。（周書七）

○宣帝。大象元年（五七九）二月二十七日、前僧王明廣、上書以答二衛元嵩破佛六條一。（廣弘明集十）

第三、周隋の交に於ける思想の變遷とその要求

一、靜帝時代の菩薩僧

○逮二天元（宣帝）遘レ疾、追二悔昔愆一、開レ立二尊像一、且度二百二十人一爲二菩薩僧一、曇延預在二上班一、仍恨猶同二俗相一。隋文創レ業、未レ展二度僧一。（續高僧傳八、曇延傳）

○大象二年（五八〇）、天元微開二佛化一、東西兩京、各立二陟岾大寺一、置二菩薩僧一。（續高僧傳八、慧遠傳）

○靜帝大象元年四月二十八日、詔曰、「道レ道之人、勿レ須三剪髮毀形以乖二大道一。令下選二舊沙門中一百二十人一、在二陟岾寺一、爲レ國行道上。」唯京師及洛陽、各立二一寺一、自餘州郡、猶未二通許一。（廣弘明集十）

○大象元年九月、法藏下レ山謁二宣帝一。下レ勅曰、朕欲レ爲二菩薩治化一、宜レ令三長髮菩薩衣冠、爲二陟岾寺主一。（續僧傳十九）

○大象二年、五月天元皇帝殂。

○周德云謝、隋祚將レ興。（靜帝）大象二年（五八〇）五月二十五日、隋祖爲レ相、六月法藏又下レ山、與二大丞相一對二論三寶一、經宿卽蒙二勅落一、七月初遣レ藏下レ山、十五日令下藏共二竟陵公一、檢中校度僧百二十人上、并賜二法服一。（續高僧傳十九、法藏傳）

○大象之初、皇隋肇レ命、法炬還朗。（曇崇）卽預二百二十僧一、勅住二興善一。（續高僧傳一七、曇崇傳）

○皇隋之興、厥初（法純）度首、即百二十人之一也、住二大興善一。（續高僧傳一八、法純傳）

○大象二年六月、復行二二敎一、舊沙門道士、精誠自守者、簡令レ入レ道。（周書八。佛祖統記三七）

○大成元年（五七九）、詔簡二耆舊有道者、二百二十人一、勿二剪髮毀形一……乃智藏等、長髮爲二菩薩僧一、充二寺主一。（佛祖統記三八）

○大定元年（五八一）、詔復二二敎一、隋相楊堅、與二陟岵寺智藏・靈幹等一、再落レ髮。度僧二百二十人。（佛祖統記三八）

○隋開二佛日一、有レ勅簡入二菩薩僧中一、官二給衣盔一、形同二俗侶一、開皇三年落采。（續高僧傳十二、靈幹傳）

○僧休初應レ詔爲二菩薩僧一、與二遵・遠等一、同居二陟岵一。（續高僧傳十二、寶襲傳）

二、隋の文帝の教化施設

○大定元年（五八一）二月十三日、隋承龍飛、改二元開皇一。二月十五日、追二前度者一、置二大興善一、爲レ國行道。（續高僧傳一九）

○開皇二年（五八二）春、詔、城曰二大興城一、殿曰二大興殿一、門曰二大興門一、縣曰二大興縣一、園曰二大興園一、寺曰二大興善寺一。（歷代三寶紀一二、大隋錄序）

○開皇二年六月、改二長安陟岵寺一、爲二大興善寺一。（歷代三寶紀一二）。

○開皇二年、徙二長安故城通道觀於崇義坊一、改二名元都觀一、東與二大興善寺一相比。（長安縣志）

○初宇文愷置レ都、以二朱雀街南北、盡郭有二六條高坡一、象二乾卦一故、于二九二一置二宮殿一、以當二帝王之居一。九三立二百司一、以應二君子之數一。九五貴位、不レ欲二常人居一レ之。故置二此觀及興善寺一、以鎭レ之。（長安志卷九）

○開皇三年正月、復興二天下佛寺一。（辨正論三）

○開皇七年（五八七）勅召二大德六人一。（續高僧傳八、慧遠傳。續高僧傳一八、曇遷傳。續高僧傳二一、洪遵傳。）

○開皇十二年、又僧置二十大德沙門一。（歷代三寶紀十二、闍那崛多傳）

○開皇十二年、搜二簡三學業長者一、海內通化、（曇）崇於二禪府一、選二得二十五人一。（續僧傳一九、法應傳）

○勅城内別置二五衆一、各使二人曉夜教習一。(續高僧傳一九、法應傳)。開皇十七年勅立五衆。

○開皇二十年十二月、論二毀佛像天尊像者一、以二大逆無道一。(隋書二。統記三九)

○文帝昔在二龍潜一、有二天竺沙門一、以二一顆舍利一授レ之云、此大覺遺身也、檀越當二盛興顯一、則來福無レ疆。言訖莫レ知レ所レ之。後龍飛之後、仁壽元年……帝問二所由一。遷曰、如來法身、過二於數量一、今此舍利、卽法身遺質、以レ事華レ之、恐徒設耳。帝意悟、卽請二大德三十人一、安二置寶塔一、爲二三十道一、建軌制度、一准二育王一。二年春、下レ敕於二五十餘州一、分布起レ廟。四年又下レ敕於二三十州一造レ廟、遂使三宇内大州一百餘所、皆起二靈塔一。勸物崇善、遷定有レ功。(續高僧傳一八、曇遷傳)

○隋文帝、仁壽三年(六〇三)起二禪定寺一。(續高僧傳一三、慧因傳)

○仁壽四年(六〇三)、置二禪定寺一、召二名德禪師百二十人一、以二曇遷一爲二寺主一。(續高僧傳一八、曇遷傳)

○大業六年(六一〇)、郡別簡二三大德一、

○大業十二年、智苑創二造石經一。

○唐初置十大德(續高僧傳十一、法侃傳。續高僧傳二十一、覺朗傳)

○僞鄭初降、太宗初入、別請二名德五人一。法護居二其列一。

三、隋唐初の名德

	大象二年	開皇七年	開皇十二年	開皇十六・七年(五九六―七)
○隋唐學德	○菩薩僧	○大德六人	○十大德	○五衆
曇延(―五八八)	曇延			延門童眞、涅槃衆主
僧休	僧休	僧休	僧休	休門寶襲、大論衆主

寶鎭
慧遠(―五九二)
智顗(―五九七)南
信行(―五九四)
慧可(―五九三)南
慧藏(―六〇五)
靈裕(―六〇五)
洪遵(―六〇八)
靖嵩(―六一四)
法侃(―六二三)
吉藏(―六二三)
曇遷(―六二五)
法藏(―六二九)
寶鎭(?)
慧遠
洪遵
法藏
道判
法純
靈幹
曇崇
寶鎭
慧遠
慧藏
洪遵
曇遷
慧遠
慧藏
洪遵
曇遷
法纂
法粲
法經
僧暉
遠門
善胄、涅槃衆主
慧遷、十地衆主
靈璨、衆主
法總、涅槃衆主
藏門
法彥、大論衆主
智隱、講論衆主
洪遵、講律衆主
法侃、唐初十大德ノ一
吉藏、唐初十大德ノ一
海藏、唐初十大德ノ一
慧因、唐初十大德ノ一
〇天平十九年
修多羅衆
唯識衆
三論衆、別三論衆
攝論衆
律衆

—僧猛(?)　—明穆
—智藏(＝法藏?)

○移都龍首、立延法師衆、開皇四年爲延興寺。(續高僧傳八、曇延傳)

○慧誕—曇延法師之學士也。(續高僧傳二六)

○寶憲—寶鎮律師之學士。開皇之初、與鎭同來、住大興善。(續高僧傳二六)

第四、三十年間の變遷——支那佛教史の縮寫圖

一、通道觀學士百二十人　周武帝建德三年(五七四)

二、陟岵寺菩薩僧百二十人　周靜帝大象二年(五八〇)

三、名德禪師百二十人　隋文帝仁壽四年(六〇四)

○通道觀時代——後漢・三國・兩晉・南北朝

○菩薩佛教時代——隋・唐

天台宗(具)——觀心
三論宗(空)——觀空
唯識宗(識)——觀識
華嚴宗(性)——觀性
　　　　　　　　般若觀相

律　宗（行）——作法
淨土教（信）——歸依
密　教（密）——加持
生佛一如
○禪師佛教時代——五代・宋
禪宗（這）——成空——般若生活
特色
通道觀時代
菩薩佛教時代
釋迦中心——護法嚴肅
禪師佛教時代——禪師中心——超脫無方

隋の天台大師の教學、及び天台山の古今

三、色心實相論と其の背景

一、序詞

「色心實相論と其の背景」と題して、隋の天台大師の教學と、その背景を爲せる北周武帝の思想、並に其の思想より惹き起された廢佛とにつきて、卑見を開陳する。問題のある所は、色心實相論は、北周武帝の思想並に廢佛事件を豫想して、初めてその意義を明瞭ならしめ得るといふのである。大師の思想が、南北朝の佛教を統合大成したものであるといふ事は、何人も言ふ所であるけれども、猶未だ之を北周武帝の思想並に廢佛事件に關聯せしめたものあるを聞かぬ。愚見にては、大師の思想は、單に抽象的・教理的なもので無い。第二回の廢佛、然かも思想の根據を有する、この大事件を背景に置いて見てこそ、初めて其中に活き〳〵した力がこもつて見られる。之を抽象的に取り扱ふ時は、單に教理的なものとなるが、予は之を單なる教理的なものと見るのは、大師を理解する所以で無い。具體的な、血肉のこもれるものと見ねばならぬ。それには、大師時代に起つた、彼の思想的廢佛大事件を背景に於て眺めてこそ、初めて之を理解し得べしといふのである。

二、北周武帝と天台大師

隋の時代は僅に二十九年間であつたけれども、政治上に於ては、北方が全四百餘洲を統一し、思想上に於ては、南方が之を統一して、政治上に於ても、思想上に於ても、著しい一つの時代を造つて居る。それに就いて、隋の先驅を爲した所の周の武帝と、陳隋の間に跨つて居る天台大師智顗との間に、推想上の關係を付けて述べて見たい。天台大師が、南北佛教教學の統一者であつた事に付いては、恐らくは異論あるまいが、その背景として、周の武帝を點出せんとするのである。周の武

帝と天台大師、頗る妙な對照である。前の方は帝王であり、後の方は唯の出家に過ぎない。武帝は、僅に三十六歳で歿したけれども、隨分豪傑であつて、戰爭攻伐の一生涯を送つた。天台大師の方は忍辱精進にして、道の爲に身を捨てての努力的一生涯を送つた。土地からいへば、一方は北方の人であり、他方は南方の人であり、又その生活の上に於て、兩者の間に何等の交渉も見られぬ。併しながら兩者を動かした内面生活に立ち入りて考へて見ると、土地に南北の相違あるに隨ひ、其現れた形に於て、大なる相違があるけれども、其の土臺には、兩方に共通の思想があるやうに感ぜられる。其の共通の思想が、北方に於ては、周の武帝を動かして、道教と佛教との二教を並び廢すると云ふやうな、隨分思ひ切つた事をやり、進んで周と對立して居た北齊を亡ぼし、また齊の佛教をも廢するといふ武斷政治を行はしめた。

又、南の方に於ては、天台大師を動かして、天台山に入つて法を求め、以て色心實相論といふべきものを組織せしめたのである。而して予が兩者に共通せる思想といふのは、何であるかといふと、諸法實相論である。實相とか眞如とか法性とかいふと、此の現實から超絶して居るので、其の超絶に對する憧れが、普通には現實を棄てて、絶對に閉ぢこもらしめる弊害を伴ふを免れぬ。然るに當時にあつては、此の風を一轉して、現實の上に實相を觀ぜんとする、即ち現實を離れては實相を觀ざらんとする思潮が、南北に蟠まつて居つたらしく思はれるのである。周の武帝は、この諸法實相論を國家組織の上に實現しやうとした。不幸にして武帝は夭折し、その崩後僅に二年にして周は亡んだけれども、併しながらこれを繼續したものは隋である。周の丞相隨國公楊堅の建てた國が隋であるからして、周の繼續が即ち隋で、隋によつて武帝の理想が相當に行はれた事となる。天台大師は、これに反して、之を個々の上に觀ぜんとしたのであつて、是は大なる成功を收め、今日に至るまで大師の名を稱揚する所以である。時代をいへば、兩者恰も同時代で、天台大師の方は五年の年長であるけれども、武帝の活動が前であつて、この武帝の意見と事蹟、即ち武帝の生活が、天台大師の思想あらしめるに付いて、大なる關係があると思ふ。言葉を換へて言ふならば、武帝といふ背景があつて、初めて天台大師が現れた意味があり、又天台大師の體驗があ

づて、初めて武帝の意見が受取られることにならうと思ふのである。若し此の天台大師といふ者が出なかつたならば、武帝の意見は、形の上に於いては一向咎むべきでない、即ち形式上に於ては得て居るけれども、內容がない空文と云ふことになる。よつて背景といふ題を出して、兩方を併せて見る事としたのである。中には少しく言ひ過ぎがあるかも知れぬけれども、兩者を併せて見ようといふのが、出題の趣意である。

三、北周武帝の廢佛

武帝は、支那に於て廢佛家中の大きな人物である。佛教者は三武一宗の禍と云つて、魏の武帝・周の武帝・唐の武帝・後周の世宗の四帝によりて、大に廢佛せられた事を數へるが、中に於ても周武の廢佛は、最も深く心ある佛者を刺激したのであつた。順序上、周武の廢佛經過の一般を述べやう。第一に、當時國家の興廢起伏が非常に早く、恰も走馬燈の如くであつた。長く北方に雄視した魏が、其の晩年には東魏と西魏との二つに分れて、東魏の方は僅に十四年で亡んで、北齊となつてしまひ、西魏の方は二十一年で亡んで、北周になつてしまふ。北齊が又二十七年で北周に並呑せられ、その北周が又二十三年にして、北齊を合併した後僅に二年で滅亡した。又南の陳が三十一年で亡んでしまひ、而して南北の全部を一統したのが隋である。斯の如く、當時國家の起伏興廢が、走馬燈のやうなものであつたことを、第一著に考へて見ねばならぬ。支那には、斯る折に必ず迷信が流行するのであつて、此の時代には、餘程前から黑いものが起つて國家を統一するといふ讖記があつた。道士張賓が之を利用して、黑色の裝を爲す僧侶が國家の禍害たるべきをいつた。武帝初は之を信じなかつたが、張賓の利口によつて、遂に之を信じたのである。こゝにまた、衞元嵩と云ふ還俗僧が、天和二年（五六七）武帝に上書をした。其の意見が頗る武帝の意に合ひ、これが大に武帝を動かすやうになつたのである。その後の武帝は、今迄とは違ひ、天和四年、儒道佛の三敎徒を集めて討論せしめ、帝自らそれに裁決を下し、翌年、二敎鐘を鑄しめて、道佛二敎を調和せんと試み、

又廣く二教の長短に關し、無虛なき意見を述べしめた。爲に甄鸞なる役人が「笑道論」を奉り、道安なる僧が「二教論」を奉つた。建德二年（五七三）、三教の席次を定めて、儒道佛の順序とした事が、道佛二教間に非常なる紛紜を起した。武帝は佛教を廢せんとした所、知玄なる僧を初として、强く抗論したので、建德三年、遂に道教と佛教と兩方とも廢するやうになつた。其の後、通道觀を立てて、名は通道であるが、主として道士を以てその學士とした。「北周書」にある當時の詔を見るに、「聖哲微言、先賢典訓、金科玉篆、秘賾玄文、所下以濟二養黎元一扶中成教義上者、並宜三弘闡一以貫二之」云云とあるので、如何にも公平の様であるけれども、その實は老莊思想に依つて三教を通串せんといふにあつた。佛教の僧侶で、通道觀の學士として迎へられた人に彥琮の如き青年學者もあるが、道安とか靜藹とかいふ氣骨のある僧は、招かれたけれども、遂に之に加はらざるのみならず、共に自殺した。これが周に於ける廢佛の概略である。二教を廢したといふのは名義で、その實は排佛である。それから武帝は、宣政元年（五七八）、北齊を滅ぼして、鄴都を巡り、悉く佛教を除いた。還俗僧任道林が、此時大に諫めたが、效力がなかつたのみならず、帝は自ら前大德を集めて、廢立の義を述べたのである。其の時、天台大師と肩を比べる程の學者慧遠が力爭した。慧遠や任道林と重々の議論を戰はした武帝は、才辯縱横であり、また相當の意見を抱いて居たのである。

四、北周武帝の爲人及びその思想

さて、武帝の爲人及び其の意見はどういふものであつたか。任道林が武帝に對して上書せんとした時、上士李德林といふ人が、切に之を止めて、武帝は實に辯舌縱横であつて、之に對して應答することが困難であるから、思ひ止まるが可からうと云つて忠告した。任道林は之に答へて、「陛下の辯舌はその名聲十方に響き、我も亦早く之を知る」といつて居るより見れば、任道林は素より死を覺悟して爭はんとしたのである。斯ういふ所から見ると、武帝は單なる豪傑ではない、隨分學者の

議論も聽き、又碩學の前で自分の意見を吐き、互に議論を左右する程の論客でもあつた。かの彥琮の如きは、玄談によつて帝の意に適つたと言ふのであるから、相當の理解のあつた事は明白である。幸にも武帝と任道林及び慧遠との間に行はれた議論が殘つて居る。これによりて、武帝がどういふ意見を有ち、如何なる主張を抱いて居つたかと云ふことが、大體分る。根柢は老莊であるけれども、儒教の形式によりて之を表はして居る。その意見は、萬物一體の體現を以て理想とし、其の方法としては、妙解の眼を開き、不執の步みをしやうと云ふのである。卽ち妙解の眼と、不執の足と相伴つて、それに依つて萬物一體を實現しやうと云ふのであつた。妙解といふのは、武帝の意見に依ると、萬物悉く道である。如何なるものも、道の現はれならざるものはない。佛敎では、凡だの聖だのと云ふことを別けて、一方を上にして居るけれども、道は凡にも聖にも通ずる。――劉宋の代に、謝靈運と云ふ文士があるが、この人が嘗て此意見を有つて居つた。―― 佛教の方では取捨があるけれども、道の方から云へば、世に棄つべきものは一つもない。事に卽していへば、何の處か道にあらざらん。萬物悉く善、善惡悉く道であるからして、必竟は善といふものもなく、惡といふものもない。酒や肉の中に入つて居つた所が、決して罪となるものではない。妻や子供を有つて居つた所が、過失といふべきではない。既に佛敎の方に於いても、悉達太子には妻もあり子もあつたけれども、成佛した。維摩居士もまた妻子を有つて居りながら、彼が如き大乘の菩薩である。にも拘らず、佛敎に於て、酒を禁じ、肉を斷すべしと言ふのは、殊に大道に乖いて居るといふのである。中々痛快なる議論で、中に立派な思想を含んで居る。これ萬物皆道觀より進んで、それから一切悉善の實際を導き來り、現實の總ての物に全分の價値を見んとするものである。その痛快に斷酒禁肉に反對したのは、少し以前の梁の武帝が、極端なる禁酒斷肉を以て一生を始終したのであるから、それの反動として、極端に之を排斥する樣になつたのであるらしい。而して、この萬物皆道觀の妙解を實ならしめるものは、不執の實行にある。不執と云ふのは、虛心遺功である。心を虛しくする時は、總て世の中に異つた物がなくなり、功を遺れる時は、如何なる事柄も同じくなるから、よりて以て物と我と二つながら忘れてしまひ、自分と他

人と皆悉く齊しといふ域に入るといふのである。斯う云ふのが周の武帝の意見で、その思想が佛教の諸法實相說に契合して居る様に思はれる。而して、其の意見の中に於て、殊に注意すべきは、國家に關するもので、頗る現代的の色彩を帶びて居る。曰く、「帝王は如來なり。王公は菩薩なり。耆年は上座なり。和平は精僧なり。仁惠は檀度なり。爵祿は天堂なり。罰戮は地獄なり。民を以て子と爲すは大慈なり。四海を家とするは法界なり。政治に意あるは救物なり。百姓を安樂ならしむるは拔苦なり。殘害を薄罰するは降魔なり。天下に君臨するは得道なり。汪々は淨土なり、濟々は迦維なり。」云々。

これ、佛教の理想とする所のものを、悉く現實の上に於て說き去り說き來るのである。蓋し「維摩經」には「隨其心淨、即佛土淨」といひ、「法華經」には「資生產業、皆是實相」といひ、殊に龍樹の「大智度論」の中には大に「諸法實相」といふことを說いてある。是等經論の思想が、武帝を通じて現實の上に現はれ、國家組織の上に現はれたものと云うて然るべきかと思ふ。佛教とは云うて居らぬけれども、公平に之を見る時は、其の裏に佛教教義の横はる事は多言の要なく、其の意味よりいふ時は、全く佛教の諸法實相說より脫化したものといふて、差支へないのである。

五、衞元嵩の上書と周武帝

偖て此說の起つたのには、條由がある。第一は國家的自覺である。前述の如く、當時は國家の起伏顚倒常ならぬ時代であつて、東は齊、南は陳の國に介在する周は、毀佛以前十年の保定四年（五六四）に、北齊と戰つて非常なる敗北を蒙つた。是に於てか、國家の組織を固くしなければならないと云ふ所の非常な要求がある。第二は佛教に對する失望である。佛教については、東晉以來の叢雜たる教團問題あり、齊梁に於て殊に弊害を極めた堂塔建立の亂費あり、僧侶の墮落あり。何としても儒教に依つて制を立て、外國の法として佛教を抑へなければ、國家の將來の危いことを、痛切に感じたのである。第三に擧ぐべきは、天和二年（五六七）に奉られた衞州の衞元嵩の上書である。それが頗る帝の意に合し、大に帝意を動かした

のである。衞元嵩の上書の大體をいへば、昔唐虞の盛時には佛教が無かつた。又齊梁には佛教が大にあつたけれども、國は亡んでしまつた。故に佛教の有無を云ふ必要は無い、民心をして道に合せしめるを要する。國を益し民を利するは、やがて佛心に合ふのである。利民益國の方法は、平延大寺といふものを造り、徒に國費を消乏する曲見の伽藍を立てぬにある。佛道二教の說く所は、單に空言に過ぎぬ、親しく其事を行ふは、帝王である。我は道教にも佛教にもどちらにも事へぬ。我の事へるのは唯帝王一人である、といふのであつた。武帝の意に合ふ譯である。偖て平延大寺と云ふのは、どういふものかと云ふと、城隍を寺塔と爲し、郭邑を僧坊と爲すといふのであるから、王城都府の全體を以て寺と見んとするのである。平延大寺とするときには、其の中央に在します所の武帝は、卽ち如來である。一軒々々の家庭の夫婦和合は、卽ち僧侶である。令德は三綱である。耆老は上座である。仁智は執事である。勇略は法師である。十善以て未寧を伏し、無貪以て偸盜を斷ずるといふのである。

武帝の意見は、正しくこの平延大寺の理想であつて、衞元嵩の此の上書が、やがて武帝の意見となり、もう少し詳しくなつて居るに過ぎない。衞元嵩の上書は、廢佛より七年以前であるから、これがそのまゝ武帝の意見となつたに相違ない。國家的の自覺、佛教に對する失望、其處へ以て來て、衞元嵩の上書が大に力となつて、武帝をして彼が如き事蹟あらしめたのである。衞元嵩の平延大寺の理想は、何に基いて居るかと云ふと、龍樹の「大智度論」の天王佛の政令に據つたものであるといはれて居る。衞元嵩は、之によりて興法安國を策しやうとしたのである。決して廢佛にあらず、佛教の理想を實際に行ひ、以て國家と佛教とに活力を與へんとしたのであつたが、勢の進む所、遂にかの大事を惹き起したのである。同時の彥琮も、靜藹も、道安及びその弟子慧影も、皆「大論」の學者であつた。加ふるに天台大師の先驅者北齊の慧文も、「大論」の體讀者であつた。當時の時代精神の基調を爲して居る「大論」の諸法實相の思想が、北方に於て、前に衞元嵩を動かし、引續いて周の武帝を動かし、時勢の影響によりて、國家實相論とでも名くべきものとなつて現はれたものであらう。この時代精

辞は、獨り北方のみならず、南方をも動かして居た。前に共通思想といつたのは、これである。

六、周武帝の思想と天台大師

偖て此の衛元嵩の說は、佛敎者の唱へたものとしては、頗る珍妙で、前後に其の比類が殆んど見られぬ。併しながら、衛元嵩の說も、隨つて周の武帝の說も、思想としては、「維摩經」や「法華經」や、其他の大乘經論中に見える所であつて、敢て新奇と云ふことは出來ぬ。問題は何處に在るかと云ふと、意見や思想の上にあらずして、如何にしてこれを實ならしむべきかに存する。意見や思想は、いづこにも何人にもあり得るが、これが實となることは、容易でない。虛心遺功の工夫、其處に問題が潛まつて居る。即ち問題は妙解の上にあらずして、如何にして虛心遺功し得べきかと云ふ所になければならない。若し本當に心が空しくなり功を遺れることが出來るならば、其爲す所、善惡以上に超絶して、自由の天地に逍遙し、如何なる事を爲さうとも、適く所可ならざるはなしと云ふことにならうけれども、若し其の工夫を缺いたなら、單に現實の辯護となり、自然放任の弊を來す事となる。不執は妙解の照より來り、照は工夫の寂によりて得らる。寂なきの照は、其の形に於て得るも、內容がない。內容空虛なる照は、眞の照でない。かゝる照に從ふ時は、其の不執にあらずして、支離滅裂とならなければならぬ。眞諦の基礎があつて、初めて眞の俗諦が成り立つのであるからして、眞諦の基礎を忘れて、單なる俗諦に走る時は、獨り眞諦が無いばかりではない、俗諦もまた成り立たない事となる。根柢の無い所の二階三階を建てそうと云うた所が、出來るものでない。俗諦の二階三階を建てる前には、必ず眞諦の一階や礎石がなければならない。眞諦の奧には、妄に現はれぬけれども、無限との間を往復する强い力がなければならぬ。この力があつてこそ、初めて武帝の說が、寬納せられ得る。旣に武帝の眼中に道佛內外の見あり、好惡取捨の執あり、果して大擾亂を招致したのは、鍛錬の工夫を缺いて居る證である。併し武帝は殆ど國家を賭するまでの大膽な試驗をやつた。この大膽な試驗に依つて、支那の文明は一變し

た。周の排佛後六年、北周の排佛後僅に二年にして、隋の天下となり、政治上に於ては南北の統一があり、同時に佛敎にも亦南北の統一が成功し、支那が生んだ學者としては、實に前後に其の比を見ない程の天台大師と云ふ人か現はれたことから見ると、武帝が排つた所の大なる犠牲が、十分の報いあつたものと見なければならない。天台大師の體驗によりて、人界を離れて佛國なく、佛國は驗て人界の中にある、佛の中に人間があり、人間の中に佛があると云ふことが明かにせられた。以上頗る粗雜であるが、武帝の事蹟を大略述べたのである。

七、周武帝の廢佛と天台大師

天台大師は光州の慧思禪師の下にあつて、七年間禪觀を修しつゝあつたが、慧思が南嶽に去れる時、その付法を受け、師に分れて金陵に出たのは、光大元年（五六七）で、北周に於ては丁庚衞元嵩が上書した年である。此時、天台大師は一應解も行も出來上り、師の付法を得、師から離れて獨立の學者となつたのである。其の後八年間、金陵にありて、非常なる雄辯を以て「大論」を講諭し、及び「次第禪門」を說いた。當時、金陵には、成實・三論の幾多の高僧があつたけれども、一人として天台大師の雄辯に抗敵し得る者がない。皆天台大師の會下に集り、從來の禪觀を改めるといふ有様であつた。聲名隆々會下に集まるもの、年と共に加はつた。その年齡をいへば、三十歲から三十八歲までであつて、此の盛年に於て、天下の大舞臺に立ち、先輩の學者をもその會下に招致する有樣であつた。北周の方で三敎を討論させたり、二敎鐘を鑄たり、「笑道論」・「二敎論」が成つたり、三敎の席次を定めたり、二敎を廢したりしたのは、丁庚此の八年間で、天台大師が南方金陵に於て「大論」の講論をして居た時である。北齊の廢佛に高僧三百人が金陵に逃げて來たから、北周の廢佛の時にも、必ず逃げて來た高僧があつて、天台大師も之を目擊した事であらうと思ふ。何故逃げて來たかといへば、既に廢佛であるから、居れば僧侶を廢めてしまはなければならない。還俗して居れば居られますけれども、佛敎者としての節を守らんとする時には、

講席に列するもの、僅に四十人しかなかつたけれども、其の中二十人は、法を得た。翌年には、百餘人中、二十人法を得た。初めの年には四十人中の二十人、翌年は百人中の二十人だから、二分の一から五分の一に減じたのである。而して其次の年には、猶減じて二百人中十人しか法を得て居る者がない。其後は益々人が多くなつて來たけれども、法を得る者が益々少くなつて來た。徒衆の多きは、第一に自行の妨となる、即ち先づ自分が死んでしまふ。自分が立たなければ、人を立て得ないことは勿論である。自分は是から自己を立てる爲めに去るから、各々自分の欲する所に從ふがよい。蔣山は近きに過ぐ、——南京の近くにある山で、古來修道者の道場とせられて居る——天台山に仙宮あると聞いて居るから、自分はこれより天台山に行く。斯う云ふので、天台山に入つたのであつた。斯く傳記の上には、全く北方の廢佛に關聯せしめて居らぬけれども、私は武帝の事蹟に關聯せしめて見れば、尙ほ一層意味が明了となるやうに思ふ。即ち自分の中に理想と現實との矛盾がある。此の矛盾がある以上は、自行既に立たぬのである、何ぞ化導の任に當る事が出來やう。是に於てか、自己確立の爲めに、權威ある所の帝城の位置を棄てゝ、自己解決の道に上つたと、解釋したいのである。いづれにせよ、この時、天台大師にあつては、自己の獨立・自己の確立以外には、何等の野心もなかつたのである。大師は學問に生きようとしたのでもない、聲名に生きようとしたのでもない、況んや物質に生きうと云ふのではない。却つて常に學問の爲めに、聲名の爲めに、物質の爲めに、絶えず自己の獨立が、脅かされんとするに驚いたのである。天台大師の憧れは、非常に高かつた。解脫即ち自由であつた、不生不死即ち不滅であつた、自由と不滅、即ち成佛であつた。この自由と不滅の爲めには、一切の矛盾から脫しなければならぬ。矛盾の中に彷徨する限りは、獨立はあり得べきでない。獨立なき心中は、實に寂寥である、空虛である。この獨立の天地に對する所の絶えざる憧れが、天台大師をして到底堪ふべからざる寂寥を感ぜしめ、遂に帝城に於ける聲名ある位置を去つて、遠く天台山に入り、我と我身を捨てしめたのである。而も山居は決して短い時ではない、その後實に十年である。每年々々隆盛になり行く講席を棄てゝ、山に入つて十年間、而も猶山を出ようと云ふ望だも持たなかつたのであるが、

無理々々に引き出されて、十年の後再び又山から出たのである。眞實の自己に對するその忠實には驚かざるを得ぬ。山居の十年間は、どんな生活であつたかと云ふに、安閑として居つたのではない、非常な努力であつた。自己の確立・自分の獨立に對する苦心慘澹たる生活であつた。卽ち寂寥と努力とであつた。憧憬が高く遠かつたから、何年立つても絕えぬ寂寥があり、隨つて絕えぬ努力を爲したのである。佛教の言葉で言へば、寂靜の精進であつた。然し山に入つたから寂靜と云ふのではない、獨立自存を念頭に置く以上は、山に入らうが、入るまいが、常に寂靜にして、常に精進なるべき筈である。山に入る以前、聲名位置に纒はれて居る中に於て、天台大師は旣に寂靜を味つて居る。況んや入山以後何等の誘惑なしに、內觀し反省した大師には、一層の寂靜と精進とに、維れ日も足らなかつたに相違ない。其の十年間の後に出來上つたのが、色心實相論である。こゝには、南北朝の佛教學を綜合大成した五時八教の事については、之を略する事とする。

九、天台大師の色心實相說

色心實相說は、三千三諦と云ふ教理の上に、成り立つて居る。三千と云ふことは、二千三千の三千ではない、一切の理も事も、悉く概括した、無限の意味に解して然るべきである。この三千は卽ち法性本具の德であつて、同時に又眞如法性の現れなる一切の事物に悉く本來具はつて居る。眞如法性の內容が、其儘一切の事物の內容であると云ふのが、三千說である。或は「一色一香無非中道」といひ、或は「一卽一切」などいつて、佛教者の常套語となつて居るが、この形式的の說相に對して、三千と云ふ內容を一切の物に與へたのが、色心實相說である。色心實相說の特色を一言にしていへば、中道につきて、但中・不但中の區別を明了にし、但中觀の至らざるを指摘して、不但中觀を主張した所にある。極めて簡單ではあるが、但中・不但中の區別が、色心實相論を見る眼目であるといつてよいと思ふ。但中とは、有空の對立以上に有空統一の原理としての「中」を立て、之を無差別平等の理性とし、その隨緣起動せる有空を以て差別の事相とし、その間に不一不二の關係を附

するけれども、一を平等とし、他を差別とし、「理平等・事差別」として、差別の事相以上に平等の理性を見るのである。これによれば、事と理との間に段階が付く。斯る「中」は超越的のものであつて、內容の無い理であるから、又は之を但理ともいひ、別理ともいふのである。これは、吾人の頭腦によりて描き出された空中樓閣に過ぎぬ。之に反して、不但中とは、擧一全收、即ち一を擧ぐれば全體が其中に入るといふ意を以て、一切を觀ずるものであつて、有の中に空・中を收め、空の中に有・中を收め、「中」の中に有・空を收めるのである。故に有・空の外に「中」がなく、「中」の外に有・空なく、互に相具するを以て、一體三面、唯見る方面が違ひ、立脚地が違ふから、有と言つたり、空と言つたり、「中」と言つたりするに過ぎない。差別の事相其儘が、法性の隨緣起動せるものであつて、その一々に三千を具し、「中」に三千が具はつて居ると同時に、有にも空にも悉く三千が具はつて居る。斯る微妙幽玄にして、何と言ふべきかを知らざるを空といひ、宛然として差別相の備はるを有といひ、一々が悉く絕對なるを「中」といふのである。斯ういふ意味からして中道を見るのが、不但中である。此の「中」は、無內容の「中」ではない、此の「中」には三千即ち無限の性能を有つて居る。大に內容のある「中」である。斯る見地よりして、一切を觀るのであるからして、因果も不二となり、修性も同一となり、色心も等分となり、事理も相即する。決して因の外の果をいはず、性を離れて修をいはず、色の上に心を見ず、事の上に理を置くことはない。因其儘の現はれて來たものが果であり、性の全現したものが修であり、心の方が貴くして色の方が輕蔑さるべきものではない。事の外に理が有るものではない。是等は悉く一體の兩面に外ならぬ。斯ういふ風に色心・因果・修證・事理、悉く平等不二といふことになつて行くのである。斯くて理にのみ三千があるのでない、事の一々にも悉く具はつて居るから、理も事も、同一價値になつて來る。普通には、理平等・事差別であるけれども、不但中觀から言ふ時には、それに滿足せぬ。理にも差別があり、事にも平等がありと言へることになつて來るのである。佛の中にも人間が入つて居るといふのは、理の中に差別があると言ふことであり、草木國土悉皆成佛といふは、事の中に平等があるといふことである。天台大師の說は、一言に要せば、古人

の言の如く、「具」の一字に盡きる。具とは卽ち具體的の「具」である。但中の方の「中」が、超絕的の中であるならば、不但中の「中」は內在的の中と言ふべきである。此の色心實相論の長所は、第一に、吾々の認識能力を以て捉へることの出來ない、抽象的たる絕對を排斥する所にある。差別相にあつてのみ活動する認識は、無差別的な抽象的絕對を捕捉し得べきではない。第二に、事と理との間、色と心との間、一と多との間に、隔りあらしめるのを打破つて、相互の間に不離ならしめる。理といへば事を泯し、心といへば色を泯し、一といへば多にあらざるは、普通の思想であるが、個々の中に全體を收める三千說にあつては、此の失がない。唯三千發現の程度が異るのみである。第三に、棄てられた一切の物に、悉く生命あり價値あらしめる。理平等・事差別といふときには、どうしても理に對する憧れから、事の方を無價値ならしめる缺點を伴ふけれども、今言ふ所の事理悉く平等なる不但中觀から言ふときには、一々絕對であり、一が全體に關係して、一を捨つれば全體がくづれ、一の中に全體を收めるから、一切が悉く實在となる。

十、周武帝の一切皆道說と大師の色心實相說

以上は、單なる理窟である。單なる理窟の末から言ふならば、周の武帝の意見と餘り變らない結果となり、武帝の意見も、理屈の上からは許容し得べき事となる。問題は、この不但中の中道を自分のものにする、自己に實現する所に存する。理論上よりいへば、因果も不二、修證も不二、色心も不二であるが、併しながら、不二門中、自から因果あり、修證あり、事理がある。單なる理屈で言ふ所の中道は、無明と同一である。生れたままの吾人にありては、擧體全妄である。コップの中に盛られた水の中に、墨汁を一滴入れるならば、全體が濁る。其の眞中の所に、墨色に染まぬ水晶の玉のやうな明るい所があると言ふ樣なことが言へる筈はない。然しこの擧體全妄の無明を外にして、中道はない。其の外に中道があると言ふのではないけれども、また其の儘が中道ではない。それならば、其の中道が如何にして自己に實現するかと言ふに、ここに一念三

千の教理に基く所の一心三觀と言ふ實際が伴はねばならぬ。即ち觀心である。色心實相論であるから、必ずしも心を觀じないでも、色を觀じても、何を觀じても可い譯であるが、何故觀心といふかといふに、心程吾々に直接なものはない。他のものは、何としても、自分と幾分の隔りがあるけれども、心は最も自己に直接のものであつて、疑ふても疑ふことの出來ないものであるから、手近い心を觀ずることが、最も然るべきことである。心といふのは、具體的のこの現實の心、即ち現妄陰心である。腹を立つたり、食ひたくなつたり、眠くなつたりする此の心、この妄心の芥爾の一念、一瞬間の閃きの中にも、不但中の理によつて、三千悉く具はつて居り、中道絶對の價値があり、無限の内容を具へて居るから、天台大師は此の心を不思議境と名付けた。不思議なる現實の心、これを觀じ來るのが、中道を我物にする方法である。此の心即ち自己の上に、無限の力を開發し來り、如何なるものともなつて現はるべき筈の「べき」を「ある」とせんことが、問題の樞軸である。それがなければ、單なる理論上の話になつてしまふ。「べき」を「ある」にするとは、心の働を悉く中道に適はしめるのである。即ち中道の上に、吾々の心を働かせるのである。「べき」が「ある」になり終つた所に、舉體全妄が一轉して舉體全眞となり、一成一切成の理によりて、自己の完成にやがて山河草木悉く成佛といふ味が出て來るのである。天台大師の實際は觀心、猶解剖していへば止と觀との二つに盡きる。或は「寂照」ともいふ。この二つは離れたものではない。同一法性の二用である。單なる觀照などと言ふことのある筈はない。周の武帝は、妙解といふことを言うて居る。その形式に於ては、天台大師の觀照と似寄つて居るが、妙解の根抵たるべき止寂がないならば、内容の無い、力のないものに過ぎぬ。佛教中には、單に止寂ばかりを一生涯の仕事として、其の爲めに死んだり、活きたりする禪宗といふものがある。かの禪宗といふものは、ほとんど止寂ばかりを生命として居るといつてよい。以て止寂の重大なるものたるを知るべきである。止寂を離れた單なる觀照は、言葉のみといつてよい。觀照といふのは、何であるか。自己の内容である所の三千を照すのである。簡單に言ふならば、十界を照すのである。外にあるのではない、自己の中にある所の十界である。十界とは、大なる矛盾の謂である。吾々は有限

無限の交叉點にある。自己の中には、無限に向はんとする所の憧れがあると同時に、また有限に止まらしめる力がある。二力の矛盾が、吾々の生活である。無限に向はんとする向上力、その一番の最高力は佛性である。有限に止まらしめる向下力、その一番の最高力は地獄性である。非常なる向上心のある者は、一切よりして解脱せずんば止まぬ。名譽より解脱し、學問より解脱し、物質より解脱し、この世の如何なるものにも、何等の力をも認めぬ。この世の一切のものに、何等の力をも認めぬ生活は、實に堪ふべからざる寂寥の生活である。而も芥爾の念々に地獄性の伏在する事を觀ずるに至りては、やるせなさに悶えざるを得ぬ。然し今まで氣付かなかつた地獄性の伏在を照し來る時には、地獄性は早や破れる。破れるといふも、決して之を棄てゝしまふのではない。如何なるものも三千を具する以上は、世に棄てらるべきものはない、又棄て得るものでもない。不但中觀から信へば、惑を離れて別に智はない。惑と智は正反對であるけれども、惑を照らすときには、惑が其の儘智となつて現はれて來る。自己を反省して、是は惑であつたなと氣が付き、之を觀照する所に、今迄惑となつて居つたのが、方向を變換して、智となるのである。天台大師と同時代の向居士といふ人が、禪宗第二祖の慧可に對して、「煩惱を除いて涅槃を求むるは、喩へば形を去りて影を覓むる如きものである。衆生を離れて佛を求むるは、喩へば聲を默して響を尋ぬる如きものである。迷悟は一途にして、愚智は別に非ず」といつて居るのは、この消息をいつたのである。吾人は動もすれば地獄性を離れた佛性を立て、都合の惡い方に氣が付かず、又は氣が付いて居つても、之を掩はんとするやうな傾を有つて居る。然し矛盾を内容とする吾人は、さう都合好く行くものではない。地獄性の無い所の佛性は、即ち但中觀に墮して居るのである。無限に向上せんとする憧れがあれば、その憧れの深いだけ、一層多く自己の奥に、欲せざるに拘はらず、常に自己を有限に引留める反對の力があることを觀じ來らざるを得ない。地獄性を觀ずることは、軈て佛性の活躍であり、絶えず向下性を觀ずるは、そのまゝ向上の道程である。地獄性が見えてこそ佛性があり、佛性があればこそ地獄性が照らされるものであつて、之を觀照する所に、地獄が方向を變じて、其の儘佛性となるのである。單なる佛性は、死んだ佛性であ

る。生きた力ある佛性を有つて居る者は、自己中に三世に通ずる尊嚴なるものがあることを知ると同時に、絶えず現前の自分を憐憫する。徒に自ら高しとして、他の半面に顔を掩ふものは、但中的の死佛性を抱いて、總て死の途に向ふ。悪平等は、死佛性の特性である。其の悪平等から解脱しないならば、眞の自由は得られぬ。解脱とは破壊であるが、破壊は必ず他方に創造を伴ふ。絶えず創造せんとする者は、絶えず破壊する。解脱は自己の破壊であるから、容易たことではない。其處には非常な寂寞があり、非常たる苦悶がある。自己破壊の最も大たるものは降魔であつて、其處に佛陀が創造せられる。自由は吾々の住まなければならぬ理想郷である、併し留り得べきものでない。不滅は吾々の留まらなければならぬ住宅であるけれども、捉へてしまふことが出來ない。全力を擧げて破壊し又破壊し、無限に向つて進んで行く所に、自己の充實があり、そこに自己の存在がある。

十一、天台大師の教學の背景としての周武帝の思想

餘りに專門語を陳列したが、要するに、天台大師からいへば、地獄は常に佛陀と相伴ふて居るのである。地獄を離れた佛陀は、但中的悪平等の佛陀であつて、單に觀念上に於てのみ成立つ。絶對孤獨の寂寞に泣き、闇黒に泣き、死の苦しみを經驗して後、其處に新しいものが生れて來る。出産の苦しみがなくして、子供や生れるものではない。況んや自由をや、不滅をや、成佛をやである。新生とて、新なるものが忽然として生るゝにあらず、因果不二である、修性不二である。念々に破壊して進んで行く所に、其處に念々の佛陀がある。世に卒業せる佛陀はない。卒業したと自任するものは羅漢である。天台大師は、十年間山に入り、此間に於て降魔の經驗を得た。降魔とは、天台自身の内心の矛盾を統一したことを意味する。其の苦心の後に得たものは、三諦三千說即ち色心實相論である。切實にいへば、說とか論とかといふものではない。これを、說とか論とかいふことを以て見るのは、天台大師を了解したといへぬ。十界互具は、そのまゝ天台

大師の生きた告白である。天台大師は、吾人を佛界まで引き上げると同時に、地獄界まで引き下し、地獄界に引き下すと同時に佛界に引き上げた。色心實相論は、この活きた經驗によりて、三千論を我ものとして後に於てのみ、初めて許容せらるべきである。周の武帝の意見は、無限の憧れに對する絶えざる否定の後に於て、初めて許容さるべきものである。然らざる限りは、唯の自然說となるを免れない。その失は、實驗工夫を經ずして、理を以て直に事とする所にあり。智解の上にあるものを、直ちに實際たらしめた所にある。或は又觀心を經ない所の觀道にありといふべきである。卽ち眞諦のない所の俗諦であるから、眞諦がないと同時に俗諦もまた成り立つて居ない事となるのである。餘り氣の毒な批評であるけれども、さう言はねばならぬ。併しながら天台大師あらしめた所の歷史的の意味に於ては、見遁がすべからざる功績を有つて居る。武帝の意見は、天台大師を裏として初めて意味があり、天台大師の教理は、武帝の背景によりて、大に意味を加ふる事となると思ふのである。（大正七年五月二十六日）

二、天台山の古今

一、天台山と佛教との關係

こゝに、天台山の古今と題したのは、最近の踏査狀況より、天台山と道佛二教との關係を回顧し、次に日本佛教との關係を振返つて見んとするのである。

天台山と道教との關係は、甚だ古い。遠い昔より斯う云ふ傳說がある。周の靈王の太子王子晉（王喬）が、右弼眞人として桐柏山（天台山中の一峰）に鎭座して居り、時に王子晉の鳴らす笙の響がして、鳳凰が舞をして居るといふのである。斯くて天台山は、昔から仙境と云はれ、支那の修道者の理想郷であつた。東晉孫綽の有名な「天台山賦」の中にも、王喬の事を

織り込んで居る。「王喬控レ鶴以沖レ天、應眞飛レ錫以躡レ虛」といふのが、卽ちそれである。其の後、吳の葛玄と云ふ道士が天台山に登つて云々したと道敎徒はいふが、葛玄の事蹟に之を支持すべき根據はない。然し、傳說が旣に王子晉の時に溯つて居る所から見れば、一般にこれを仙境とした起源の、甚だ遠いのを思はしめるのである。此天台山と佛敎との關係は、隨つて隨分古いものであつて、晉の白道猷から始まつて居る。天台山への道路は、予の往訪せる時は、多く水路によつた。卽ち寧波より海門に至り、こゝより台州に向つて始豐溪を遡り、台州より肩輿に依つて一日行程で到着し得らるるのである。併し昔は北方の會稽（今の紹興）より陸路によつた。最近こゝに自動車が通ふといふ。陸路、天台山に到る前の剡といふ地は、晉代に於て竺潜（法深）を中心として「法華經」研究の佛敎學者の集まつた所である。南方より行く時は、南面の國淸寺から始めるのであるが、北方より行く時には、先づ西北の萬年寺に行つて、次第に南下して國淸寺に下る事になる。

道猷は、勿論北方より山に入つたので、山に入つて後第一着に石橋に逢着した。これは自然の石橋で、今日も猶そのまゝにある。道猷は、此の橋を渡らうとしたが、不思議にも、三回まで白雲に鎖されて、どうしても渡る事が出來なかつた。これは畢竟自分の修道が足らぬ爲であるとて、直ちに西南に位する赤城山の石室に籠つて、非常に心膽を練つた結果、名聲が四方に轟いたのであつた。當時、會稽に居つた王羲之が、特にこの石室に來て敬意を表したと云ふ事であるから、道猷が貴の修道者として名を謳はれた事が知られる。その後、赤城山の石室は、修道者の間に注意せられ、白道猷の後に赤城山に來た佛敎者中で、歷史上に名の顯はれて居る人が、三人ばかりある。この赤城山は、六朝時代に於ては、天台山に來れば、必ずその石室に籠ると云ふまでに、有名なものになつて居たのである。

現今、國淸寺には、王羲之の書いた大きな「鵝」字の石刻があり、又華頂寺には、羲之の筆洗池と云ふものもある。池の如きは、後の人が記念の爲に造つたのであらうが、王羲之と道猷との關係を知らしめる材料とはなるのである。然し天台山は、天台大師によつて有名なので、予の天台山に行つたのは、天台大師の跡を尋ねんが爲であつたから、何等關係のないも

のは、後廻しにして、天台大師の事に移る。

天台大師は、佛隴山に修禪し、華頂峰に惡魔を降して、後に國淸寺に住したのである。佛隴山は國淸寺の背後の山で、こゝに梁の時代に定光と云ふ行者が、三十年間修行して居つたのである。定光は、自分の後に、間もなく偉人が來るに相違ないと豫言した。其の豫言の通り、間もなく天台大師が山に入り、佛隴山に修禪した時、夢に定光の告を得て、寺を創始することになつたといふ關係から、山內の諸寺に、今日定光の像を安置して居る。天台大師は、三十歲にして、陳の都の南京に出でて、三十八歲までの八年間、學者として隆々たる名聲を博し、當時南京の學僧等、其雄辯に感服する程の講論を爲したのであつたが、八年の後、靜に自己をふりかへり見て、堪へられぬ寂寥を感じ、澤山の弟子のあるに拘はらず、悉く之を謝して去らしめ、天台山の仙境こそ、自分に取つて道を修すべき無上の地であるといふので、三十八歲の時に俄にこの山中に籠つたのである。最初は佛隴山にて修禪し、それから華頂峰に登つて、非常な修行をして惡魔を降したのであつた。今日華頂峰の頂上に、小さい石龕があつて、其中に智者大師の石像がある。それは、天台山に現存する第一の記念物で、降魔塔と呼ばるゝのである。斯の如く、定光の豫言に應じて、智者大師が入山して、十年間の修禪に精進した。其間に、一念三千の敎理も、一心三觀の宗敎も、卽ち總ての學問も、宗敎も、悉く出來たのである。大師は陳帝の召によつて、四十八歲にして山を出で、その後所謂法華三大部を始として、多くの講說を爲した。常に大師に附隨して講說の席に侍した所の章安灌頂が、悉く其の講說を書き記して、後に赤城山中の石室に退いて、これを結集することに努めたのである。若しこの章安灌頂が居なかつたならば、大師の法華三大部といふ大著述も、或は殘らない事になつたかも知れぬと思ふ。灌頂が、此の結集をやつた、赤城山の石室を「天台山志」には結集巖といつて居る。國淸寺は、元來、人跡の遠い山奧であるに拘はらず、其處から更に遠い山奧に籠つてやつたのであつた。其後、荊溪湛然も、同じく赤城山に隱れて、三大部に註釋を加へたが、其遺趾は、「山志」に釋籤巖と記されてある。予は何とかして赤城山の結集巖・及び釋籤巖を探つて見たいと思つた。併し是まで赤城山

へ行つた人のあるを聞かぬから、現狀は如何なる樣子であるか、皆目分らぬ。國淸寺で聞いても分らぬので、到着の翌日、兎も角直ちに赤城山に登つて、自ら搜す事とした。赤城山は大きな山ではないが、山頂及び山腰に洞穴が五つあつて、いづれをそれと指點しかねたが、中に於て、南面の大きいものが、結集巖であらうと見當を着けた。何にせよ、あの大著を爲さんが爲には、夥多の典籍を容れる大きさがなければならぬ。又日夕こゝに生活するのであるから、調度を納める大きさが無ければならぬといふ所から、これであらうと見込をつけたのである。さて、何時の頃からか、是等の石室は、悉く道士の居る場所となり、卽ち道士に占領されて仕舞つて、佛教とは關係がなくなつて居るから、國淸寺にては、結集巖は云ふに及ばず、章安の名すら記憶に失はれて居るのである。荊溪の名も、釋籖巖も、同樣である。又、章安の墓は、南山にあると記されて居るが、いくら搜しても、遂に其の痕迹だも得られなかつた。これが正しく桑滄の變である。

唐初、天台山に、豐干と云ふ禪師が居て、寒山・拾得と親しい交を結んだと云ふ有名な傳說がある。是等三人に虎を一匹加へて、一同寄り集つて寢て居る四睡の圖といふがあつて、淺草の觀音堂の額にまであるが、其有名な豐干の居たのがこの國淸寺で、寺前の橋に其の名を留めて居る。豐干や寒山子の實在せる人か否かの問題は別として、此傳說は、唐の初葉、天台山に文學があり、脫落のある禪師があつて、文學上一方面を開拓する所があつたといふことを語ると思ふ。

尙ほ唐の初めに、密敎に取つて重要な一行阿闍梨が、國淸寺の老僧より大衍曆法を傳へたと云ふ傳說がある。その眞僞は分らぬが、これは唐の時代の天台山には、佛教ばかりではなく、其他の學問も、相竝んで盛んに研究されて居つたと云ふ證據にならうと思ふ。其後、牛頭宗の惟則と云ふ人が、瀑布山に隱れて、佛窟學と云ふ禪の一派を立てたといふ事がある。瀑布山は桐柏山への中途にあるが、然し現今にては何も分らぬ。この赤城山は、早くから名が知られ、晋の孫綽の「天台山賦」中に、「赤城霞起以起標、瀑布飛流以界道」とある。又、元氣の宜い黃檗禪師が、天台山に入つた所が、途に二人の雲水に出會つた。其二人と互に話をしながら行くと、忽ち横溢せる川に出會つた。二人共水の溢れて居る川を、易々と渡つて仕舞つ

てから、後ろを向いて手招をして居る。黃檗は之を見て、初めからかゝる怪しきものと知つたならば、引裂いて仕舞つたものをと怒つた。二人の雲水は、これ大乘の菩薩であると云つて、黃檗を拜んだと云ふ傳說がある。是の事實は、何宗たるに拘はらず、天台山は一度巡禮すべき場所といふまでに、佛教者の間に有名なものになつて居た事を語るものである。下つて宋の初めになつてから、天台大師の再來と謂はれた有德の德韶禪師が居て、天台學と念佛とを兼ね弘め、吳越王より國師と仰がれたのである。以上は、大體に於ける天台山と佛教との關係である。

二、天台山と道教との關係

次に道教との關係に、一言觸れて見る。天台山が、古來仙鄕と信ぜられた事は、初めに述べた通りである。其後劉宋時代に顧歡と云ふ道士があつて、「夷夏論」と云ふものを書いて、佛教を排斥して、大問題を惹起したのであつた。此人は、天台山に學校を設けて、子弟を教へたといふことであるから、是は天台山と道教との關係を語る有力な史料である。遙に下つて唐の時代に至れば、有名な道士が三人ある。それは、吳筠・杜光庭・司馬承禎と云ふ人々で、いづれも天台山に關係がある。杜光庭は、道書を編纂する事に力を盡して、道教の教理方面を完成した有力な學者であり、又司馬承禎は、天台道士の名を有し、李白・王維・賀知章等と、仙宗十友と呼ばれるまでの交りをした知名の文人である。會て司馬承禎が、桐柏觀に行くときに、玄宗皇帝が特に詩を贈つて居り、その仙化した時にも、玄宗皇帝は、詩を作つて之を弔つて居るのである。

桐柏觀は、周の王子晋に關係のある桐柏山の麓にあるので、予は萬年寺よりの歸途、これを經由する筈であつたが、こゝに至る路は非常に難義であると見え、轎夫等は初の約束に違ひ、行くことを欲せぬので、遂に行かずに終つた。道教との關係は、此處が最も重要なのであるが、然し今日にては何ものも殘つて居ぬといふ事である。

天台山への途中に、道教の南宗祖師として有名な宋の張紫陽といふ人の墓を偶然見當つた。是は天台山の南方に當り、台

州に屬する地方である。宋代に出來た新道教に、全眞教と云ふのがあつて、南北兩宗を分けて居るが、蓋し、禪宗に南宗と北宗とあるのを眞似たものであらう。北宗に七人の祖師を立てるのに相對して、南宗にも矢張七人の祖師を立てゝ居り、南宗七祖の中の最初が、この張紫陽である。こゝの七歩嶺と云ふ丘の上に、紫陽道院と云ふがあつて、其前に紫陽仙尊化身處と云ふ碑がある。之を讀んで、紫陽がこゝで仙化した事を知つたのである。紫陽の宗教は、仙佛一致であつて、その著「悟眞論」が盛んに流布して居る。予は之を道教革命の名著と見る。

三、天台山と日本佛教との關係

天台山と日本佛教との關係は、傳教大師が最初である。先是、揚州の鑑眞と云ふ律の大德が、稱德天皇のとき、日本に迎へられた。五回漂流して、第六回に渡來したのであるが、第五回の大漂流の時に、律師は天台山を經過したのであつた。此の律師が持つて來た書物の中に、天台の三大部があつた。これが、日本に天台大師の著述の傳はつた最初である。傳教大師は、之を見たのを緣として、天台山に行つて一層之を究めやうとして、入唐したのである。傳教大師は、當時國清寺に至り、道邃法師より本覺法門並に菩薩大戒を受け、佛隴寺の行滿座主より始覺法門を受け、越州にて泰山靈巖寺の順曉阿闍梨より密教灌頂を受け、又、唐興縣に於て沙門翛然に達磨宗の一派たる牛頭法門を受けたので、台教の外に律禪密を兼ねた四宗の教を承けて、延暦二十四年（八〇五）五月に歸朝したのである。傳教大師は、佛隴山禪林寺に一つの小さい寺を建立したとあるが、今日は禪林寺さへも無いから、他は皆目分らぬ。天台山中に於ける記念物は、前掲の降魔塔の外には、佛隴山の中にある唐の時代の石碑があるだけで、唐宋時代以上のものとしては、其外に何も見當らなかつた。唐碑と云ふのは「修禪道場碑」と云ふのであつて、荊溪に就學せる梁肅と云ふ學者の撰文で、正に行滿の立てたものである。この行滿は、傳教大師の師の一人であつた人に相違ない。碑の立てられた元和の年號を基礎として、「宋高僧傳」にある行滿傳の非常に誤りたるを

知る事が出來る。傳敎大師以後、日本の佛敎者で、天台山に行つた人が可なり多くある。それは、圓珍・圓載・成尋・榮西・俊芿・重源などと云ふ人々である。智證大師圓珍は、途中難船に遭つたけれども、遂に國淸寺・佛隴寺に參つたが、華頂峰には上らなかつた。佛隴山眞覺寺には、智者大師の眞身塔があるので、其處へ行つて智者大師の墓に參詣すれば、登山の目的を達したことになるから、其處から引返した人が多い。智證大師は、佛隴寺にだけ參詣して居る。さうして、其處から洛陽に行き、更に長安に行つて、法全より密敎を受け、再び國淸寺に來て、國淸寺に止觀堂を立てゝ居る。傳敎大師は禪林寺に一寺を立て、智證大師は國淸寺に一堂を立てたのであつた。その次に、我が圓載が、唐末にこゝに遊んで、禪林寺の廣修に從つて居る。其次に行つた人は、宋代の成尋と云ふ人である。此人は、天台山のみならず、諸方を遊歷して、五臺山にも登り、都の開封にも往いて、印度より來た所の梵僧と交り、種々のものを飜譯した學者である。其當時、都に於て、雨を祈つて効驗あり、朝廷より善慧大師と云ふ號を賜はるまでの名聲を得た。朝廷が惜んで日本に歸るを容さなかつたので、已むなく止つて居たが、遂に九年の後に、彼地に於て入寂した。勅令に依つて國淸寺に葬られ、勅號を其儘「日本善慧國師之塔」と云ひ、非常の尊敬を受けたと云ふ事である。予は、この塔を以て、天台山に參詣するに就いては、是非共探らなければならぬ記念物の一つとして居たのであるが、併し乍らどうしても分らぬ。現存せぬのみならず、言ひ傳へさへもない。

其次に行つたのは、法然上人の弟子の俊乘坊重源である。此人は榮西禪師と相伴つて天台山に登つた。榮西禪師は、一旦歸朝したが、再び禪を求めんが爲に、天台山の萬年寺に行つて、虛庵禪師に謁して、臨濟一派の禪を傳へた。榮西禪師は、此處で、智者大師の眞身塔を修繕し、又萬年寺の山門兩廡を造つたと云ふことが、今日でも尙ほ萬年寺の口牌に傳はつて居り、「山志」にも載つて居り、彼地に於ては、今日猶榮西を德として居る。榮西に少しく後れて、泉涌寺の開山俊芿が、諸方を歷遊せる間に、天台山に登り、赤城寺に寄寓して居た。斯う云ふ樣に、日本の佛敎徒との間に、なか〳〵關係が深い所であるから、今日それらの人に關する遺跡がないにせよ、日本佛敎徒としては、一度は詣すべき所である。

國清寺は、後方と左右とに、合せて五峰があり、前には雙澗が合して居る。支那にては、後方に山を負ひ、前の左右に細流のあるのを福地と云ひ、風水の上より見て、非常に結構なる土地とする。これが國清寺をして、天下の四大絶の一つに數へしめる所以の大なる理由である。風水上より見て頗る卓絶した土地である上に、天下の名僧が住して居つたのであるから、名山の随一とせられるのである。國清寺の外、佛隴山にあれ、高明寺にあれ、石橋にあれ、華頂峰にあれ、萬年寺や、赤城山や、何れも歴史を以つて彩られ、皆興味深いものであるけれども、當時の遺物としては、何等著しいものを見受けぬ。傳教や、智證や、榮西等、かくまでに日本佛教に關係の深かつた天台山の現狀としては、誠に物足らぬのである。まだ〳〵多くの遺跡があらうと云ふ感があるけれども、併し誰が行つて見ても、蓋し同様であらう。實地に踏査することによつて、古今の感慨甚た多い所から、道佛二教及び日本佛教との關係を概説したのである。（大正十二年七月）

唐の杜順の法界観

法界觀、卽ち今の言葉でいふならば、宇宙觀とか世界觀とかいふのであらうが、法界觀といふ一種獨特たる東洋の世界觀がある。頗る藝術的であるけれども、また頗る潤ひがある。それに就いて、聊か卑見を開陳せんとするのである。

一、一心法界

法界といふ言葉は、「華嚴經」から出發するのである。或は一心法界ともいひ、この法界は一心と裏表になつて居るので、これについては、先づ一心といふことから說き出さねばならないのである。法界の法といふのは、卽ち達磨で、佛敎では非常に深い意味を有する語である。この達磨には、澤山の意味があるが、大體規範といふ意味と、任持といふ意味とがある。規範といふのは、我々に何か教ゆる所があり、我々に智慧を生ぜしむるをいふのであり、任持といふのは、それ自身何等かの本質を持つて居るといふのでる。斯くてそれ自身の本質が何等か特色を持つて居り、それが我々に悟りの目を開かしめる機緣になる。斯ういふ意味を以て、法といふのである。それならば、法といふのは立派なものばかりであるかといふに、どんなものでも法といふ中に這入る。內の物も、外の物も、善い物も、惡い物も、汚れたる物も、淨い物も、總て含んで居るのである。七十五法や百法といふと、如何なる物も悉く法といふ中に含めて居るのである。其法の世界といふのが、卽ち法界であるから、この眼前の經驗的な、我々の前に展開して居る世界が、やがて法界である。

けれども、法界といふのは、唯ゝ法が亂雜に橫つて居るといふのではない。其間に統一があり、組織があり、全一の世界といふやうな意味を持つて居る。而してこの組織があり、統一があり、一つの無駄もなければ、一つの足らぬ物もない全一の世界といふのは、一心といふことを裏に持たなければ成立たぬのである。「華嚴經」は一心を說くと云つてもよし、又法界を說くと云つても可いのである。殆んど全部一心法界を說いて、最後に、善財童子を出し來りて、この法界に悟り入るの

道程を示してある。卽ち文殊と普賢の二菩薩――文殊は智慧を表現し、普賢は實行を表現したものである――智慧の眼と實行の脚との間に、善財といふ若い魂の童子を點じ來りて、それが求道の生活、恰も「天路歷程」のやうな生活を經た後に、法界に悟入する經過を示し、以てその大篇を終つて居る。其法界は、「華嚴經」からいふと、一心の波瀾である。一心を離れては何物も世の中に存在しないといふのであるから、一心を理解しなければ、法界を理解することが出來ないのである。「華嚴經」に、「三界虛妄、但是一心作」といふ有名な言葉がある。是が「華嚴經」の殆んど中樞核實をなす所の靈である。この一心といふのは、僅に二つの文字であるが、是が印度の唯心・唯識の哲學を惹き起し、支那の華嚴・天台といふやうな哲學を起した門戶鍵鑰であるから、非常に大切なものである。それで、法界の前に、是非とも先づ、一心を說くといふことが必要となりて來るのである。

二、有の世界、空の世界、一心の世界

何を一心と云ふか。多少歷史に這入るが、先づどうしてこの一心といふ思想が起つたかといふ經過を、多少說かねばならぬ。それに就いては、先ず佛敎の目的を知らなければならぬ。佛敎の目的は、云ふまでもなく、解脫である。解脫といふ要求を離れて佛敎に對すると、佛敎には頗る無意味なものも這入つてゐるやうに見られるが、解脫の要求を以て向へば、裏に何等かの意味を持つといふことに氣付くのである。何を解脫するかと論じ詰めて行くと、佛敎の術語で、何人にも眼につく所の「我」と「法」との二つより解脫しなければならぬといふ事になる。「我」といふのは內の世界であり、「法」といふのは外の世界である。內外二つの世界に對する執から解脫するといふことが、佛敎の先づ最初の出發點とならなければならぬのである。斯くいへば容易く聞えるが、內の世界と外の世界とから解脫するといふことは、容易なことではない。先天的に我々は

內に「我」といふものを造つて、之をシツカリ懷いて居る。外に自分の前に實體的の「法」があるといふ考は、如何にしても容易に取去ることの出來ないものである。總て今日世界中に渦卷く所の對立問題は、概ね此の「我」・「法」二執の對立から出發するのである。この執から解脫せんには、其用意として第一に「我」「法」の二つを正しく見なければならぬ。正見といふ必要が、こゝにある。釋尊の正見の最初が、どこに起つたかといふと、恐らくは無我、即ち內の世界を觀つめて、絕對的に「我」を破壞した所に起つただらうと思はれる。佛敎では、無我を以て根本原理の一とするが、その無我とは、內の世界に固い實體として考へられて居る「我」を破つた事をいふので、こゝに正見が始るのである。無我の前に現はれた世界は、それはが即ち法界である。さて、法界は何であるか。釋尊は、別にそれに就いて說く所はない。

　釋尊の後に部派佛敎が起つた。部派佛敎の任務は幾つもあらうが、就中釋尊の說かれなかつた「法」の世界を說くといふことが、部派佛敎の一大任務であつたに相違ない。是に於て、問題が「法」の中に集つたのである。其「法」の取扱ひ方に於て、最も發展して殆んど一つの時期を作る程になつたものは、「婆沙論」に依つて代表せられる所の有部といふ小乘哲學・煩瑣哲學である。この派は、物を肯定する、與へられた物を其儘に肯定するのである。近頃の學者は、之を樸素的實在說と云ふ。與へられたる物を其儘に肯定し、實體的に固定せしめて、これを「有」といふのである。其肯定說を纏めていふと、「法」を有爲と無爲、變る物と變らぬ物との二つに分ける。即ち二元的に見るのが、その終極である。この實體的に固定せしむるといふ行き方は、總て對立といふことに終る。有爲と無爲と對立する、而して其有爲の中に於て、物と心と相對し、心の中に於て、心王と心所と相對するといふ風に、總て對立するのであつて、終極は、有爲と無爲、變るものと變らぬもの、詰り現實と理想との二となる。對立は矛盾關係であつて、この見方からすれば分裂と破壞に終る。有爲と無爲とが一致しない限りは、畢竟一切のものゝ間に分裂を累ねしめて、遂にこれを破壞せしめねば已まぬ結果となる。即ち、實際問題に移ると、有爲即ち現實を破壞し、自分の肉體を責めて、山の中に引込まねば悟が出來ない事になる。斯くて對立觀は、現實破壞

に終らなければならぬ道行である。隋の嘉祥大師は、斯の如き見方を按苽諦と唱へて居る。苽を水の中で抑へて沈めると、水があつて苽はなくなる。浮かべれば、水が見えなくて苽がある。有爲法が現はれると、無爲法がなくなり、無爲法が現はれると、有爲法がなくなる。斯ういふ矛盾關係になることは、對立觀よりする時に蓋し已むを得ない結論である。故にこの思想は、理論上に於ても、實際上に於ても、缺點を持つて居なければならない。

第一理論的にいふ時、有爲に對する無爲は、對立的の無爲であるから、斯の如き無爲は眞の無爲ではない。有爲に對しての無爲であるから、矢張り有爲と同じく、有の中に屬すべきもので、斯る意味の無爲は、畢竟有爲とならなければならぬ。斯る對立的の有爲と無爲とを超越せなければ、眞の無爲とはならない。斯くて有爲と無爲との對立は、理論上に於て成立たない事になる。又實際上からいふと、現實の世界を超えた彼の岸に、無爲の世界があると見て、無爲といふものを彼の岸に實體的固定的に考へる所から現はれ來る實際は、現實生活を破壞せねばならぬから、結局隱遁せねばならぬ事になる。我々の本來の要求は、論じ詰めたならば、このまゝにして、無爲の世界に遊ぶことにある。現實の生活を捨てゝ山の中に引込んで隱れねば、解脫が出來ぬといふ行き方は、我々の根本の要求に添ふことが出來ない。斯くて、理論上に於ても成立たず、實際上に於ても、我々の要求に背むくといふことになるから、茲に行詰りの結果として、別の展開が起らなければならぬことになるのである。

こゝに起つたものは、「般若」佛教である。此佛教は恐しく空・空といふ。空といふは否定であるから、徹頭徹尾否定を以て終つて居るのである。何の爲に、あんなに何から鳩の鳴くやうに空・空と云つて居るかといふと、それは「我」「法」二執の對立的の世界觀を根底から打ち破らうといふ、詰り對立からして逸れやうといふことが、その目的であるからであり、矢張り解脫の要求に起つて居るのである。前述の如く、與へられたものを其儘に肯定する實體的の見方といふものは、成立つものではない。そこに缺點があるといふ以上は、之を如何に見たならば宜しいか。「般若」の世界觀は、次の如くに云つて居

るやうに思はれる。此客觀の世界卽ち我々の眼前に横はる經驗的世界は、我々の主觀を離れて獨立に存在し得べきものではない、主觀の影に外ならぬ。同時に又主觀も、客觀を離れて存在するものではない。主觀と客觀とは、互に依りつ依られつして居るものであつて、特別に主觀を離れた客觀的の「法」、及び客觀を離れた抽象的の「我」があるといふやうな考は、粗末な考である。主觀というても、大きな主觀であるならば宜いだらうが、客觀に對する對立的主觀は、我執といふ個人主觀である。卽ち妄分別と名付けられるものである。何等か個人々々に一つの先天的の習癖を持つて居つて、共習癖を通して世界を眺めるのであるから、妄分別である。妄分別の前に現はれる世界は、妄境界でなければならない。妄境界ならば結局幻であるといふことにならなければならぬ。幻とは唯象假名の意味であり、單たる名目上の區別であつて、物それ自體の區別ではない。單に初から主觀の幻影であるに過ぎない。然らば卽ち空といはねばならぬ事となる。斯の如くにして、「般若」は今迄實體的に眺めて居つた世界を個人主觀の影とし、三界を夢幻にしてしまつたのである。それが卽ち空であつて、「般若」の空觀といふのは是であらう。

併しながら、空といふのは、無といふ意味ではない。妄境界あらしめる爲には、何等かこれあらしめる基礎がなければならぬ。觀念的な何か或るものがあつて、それの姿を如實に見ないのを、妄といふのであるから、何等か妄あらしめる基礎がなければならぬといふ事になる。この「般若」の空觀に依つて、對立的・實體的に眺められた世界は、その根柢を失つて、茲に一つの觀念的な或るものが出來るのである。卽ち世界の見方が、實體觀から觀念界に轉ずるのである。茲に思想の非常な躍進が見られる。この實體的の物を破壞して觀念的の物とする時にのみ、初めて有爲と無爲とが、互に融合することが出來、統一することが出來て、一つの大きな世界が成立つのである。こゝに、この儘にして、現身にして、直ぐに佛になる門が開け、煩惱が直ぐに菩提となるのであるから「般若」の空觀に依つて、眞の菩提が、初めてその基礎を得たと云はなければならぬのである。

借て其一つの觀念的な大きな世界を、何と名付くべきか。そこを「般若」は說かない。或は中道とか、中とかいふやうな名を與へて居るが、「般若」はそこに至つて、又そこに止まるといふことを避けるのを本來の主張として、空を以て徹底して居る。空本來の性質上、止まるものでないから、どこ迄も空無所得を以て進んで居る。之が爲に中道といふ名前を、時折りに與へては居るけれども、中の世界を說くことはしなかつたのである。此處から翻つて見ると、有部佛教に於ては、物を固定せしめるといふ行き方に依つて、そこになにか大きな物を成立せしめたやうであつて、實は眞理を破壞してしまふ結果に陷つて居るが、之に反して「般若」は初から否定々々で、總ての物を破壞するが如くであつて、而も其最後に大きな物を肯定する。全く反對の結論に到着するといふことになるのである。所が「般若」に於て最後に到着せる所の統一的な、觀念的な、大きな世界を、何と名付けて宜いかと云ふことは「般若」自身は說かないで、それを後の問題に殘した。そこに起つたものが「華嚴」の一心であると思ふ。即ち「般若」の空觀は、實體的・對立的な矛盾だらけの世界を、觀念的に展開して、そこに統一的な、融合自在な一つの大きなものを作つたが、其世界に一心といふ名を與へたのが「華嚴」である。「華嚴經」からいふと、此三界といふものは、悉く一心の上に起つた波瀾といふことになる。即ち「經」の「三界虛妄但是一心作、十二緣分、是皆依心」である。十二因緣といふのは、佛教最初の哲學的組織で、近頃哲學者が喧しく論じますが、どんな所から起つたかと云ふと、私はこれを自己の分解と見る。自己を分解して、十二の系列に列べたものが、十二因緣であると思ふ。十二因緣は、無明から出發して、現實の世界まで來る系列であるが、一心の上に無明といふものが起つて、そこで以て三界が成立つといふのである。茲に來つて、解脫問題は、無明の一點に集ると云つて、宜しいのである。無明といふのは、嫌なものであるけれども、實は、佛教者に取りては、眞如よりも寧ろ無明の方を明らめなければ、佛教が分らないといふ程の重要な意義を有する。無明を研究して、如何に之を處理すべきかといふ所に、佛教があると云つても宜い譯である。內に無明あるを認識する時にのみ、初めて宗教が成り立つ。

又「華嚴經」に於ては、心と佛と衆生との三つが無差別である、本質上の區別は無いものであるといふことを、又一つの眼目としてある。心といふのは、やがて自已でありて、佛といふのは、まづ大自然ともいふべく、衆生といふのは、まづ社會である。自已と自然と社會と、この三つは本質に於て違つたものではない。斯ういふのが「心、佛、及衆生、是三無差別」の提示である。是が一つになると云ふのは、詰り無明といふものがなくなつた時にのみ、初めてこの三つが一緒になることが出來るのであつて、この三つが一つになつた世界、それが軈て法界である。斯の如く「華嚴經」に來つて、一心といふものに依つて、佛教の思想が一つの大いなる發展の尖端に臨んだのであつて、この一心が後の印度佛教を開展し、又、支那佛教を開展する出發點となつて居るのである。

三、如來藏としての一心

印度に於て一心說の開展したものに、二つの大いなる流がある。一心といふものを、更に詳しく說明して行つた派に、二つあると云うて宜しいのである。卽ち一心を、一つは如來藏と名付けた一派と、一つは阿賴耶識と名付けた一派とである。書物でいふと、「起信論」と「唯識論」との對立である。「起信論」は、世に大乘々々と呼ばれて居るが、その大乘なるものは何かといふ問題を最初に出して、それは衆生心、この我であると云うて居る。自已が卽ち大乘の體であつて、如何なるものも自已を離れてない。大きなものも、小さいものも、上るも、下るも、自已を離れてない。斯ういふ衆生心といふものを最初に出し來つて、大乘何物かの問題に答へて居る。卽ち「華嚴」の一心といふものを、近く自已に見出したのであつて、それを學問的に、思想的に翻譯して、阿黎耶識と名付けて居る。その阿黎耶識なるものは、「起信論」によれば、生滅と不生滅と、詰り變る物と變らぬ物との二つが合併したものである。性質を異にする二つのものが合して居る、それが卽ち我々自

已の面目である。之を以て眞なるもののみとするのも當らぬが、又、僞りのみのものとするのも當らない。眞と妄と合體したものであつて、少しく說明的な言ひ方であるけれども、自己其ものは眞實なるものであると思ふのが、軈てそれが迷であつて、自分は迷であると知るのが、軈て眞實であるといふやうなことになるのである。詰り眞妄合體のものが、それが阿黎耶識である。眞と妄と合併したものであるといふ所から、阿黎耶識卽ち自己を二つに分解したのである。二つに分解したものが、如來藏と無明とである。隋の慧遠は、これによつて「單眞不生、唯妄不成」と言つて居る。

如來藏なるものは何であるかといふならば、予は、これを心の純位といひたい。何とも云ふことの出來ない無相の狀であるから、所謂眞妄未分といふべきである。この心の純位を失はしめるものを無明といふ。さてこの無明が、どこから出來たかといふ事は、千古の疑問であつて、或は客塵と言つて外から來たと見る者もあるが、窮極は如來藏を離れて存在する事が出來ないものである。如來藏と無明との關係を如何に考ふべきかといふに、予は天台宗が如何にもそこを能く言ひ現はして居ると思ふ。天台宗は、惡に性惡と修惡とを分ける。性惡はポーテンシヤルな惡で、修惡はアクチユアルな惡である。之をこゝに應用すると、性惡はあるが修惡はないといふことに依つて、如來藏の內容に無明ありや否やの問題は解けると思ふ。修惡のアクチユアルの惡があるならば、如來藏とは云へぬ。けれども、ポーテンシヤルの惡といふものはあるべきものと考へ得る。それがなければ、無明の起る基礎がない。斯う申しますと、「起信論」の學者から咎められるでせうが、詮じ詰めて云ふと、さう云はなければ說明が付かぬやうに思ふ。如來藏なるものは、詰り我々の要求原理であるから、如來藏には何も雜り氣がないものとせなければならぬ。「涅槃經」では佛性又は如來藏と云うて、佛性と如來藏とを同じものにして居る。「起信論」に於ては、眞如又は如來藏と云つて、眞如と如來藏とを同じものにして居る。卽ち我々の規範となる所の如來藏は、あるべき狀態を指し、現實の相は、これと無明との合せる阿黎耶識である。それを、先づこゝに眞如といふものが一つあつて、それから三界が轉變して來たのであるといふ風に考へるから、それが實體的のものとなり、實體的に固定するから、外

道の所謂アートマン、又はブラフマンといふ考に落ち込んでしまふ。恐らく「起信論」を見る見方は、支那に於ても、日本に於ても、先づ眞如といふ一つのものを固定的に拵へて、それに無明を加へて、之を轉がして來るといふやうに、實體的に見る見方の方が、殆ど全部に亘つて居りはしまいかと思ふのである。「楞伽經」の中には、大にそこの所を注意して、如來藏と「我」とを混じてはならぬと、繰返し繰返し警戒して居る。それだけ類似したものであるが、どこが違ふかといふと、實體的に固定せしめるのと、實體的に見ないのとの區別で無ければならぬ。我々の自己を說明する出發點は、說明原理としては阿黎耶識であり、要求原理としては如來藏である。斯ういふ風に分けて見たならば宜いかと思ふのである。

偖て、其の如來藏の一心が展開して三界となるのに、どういふ風にして出來て來たかといふことを「起信論」に於ては、この間に三細・六麁合して九相によつて、其轉變を說いて居る。九相といふのは、十二因緣を作り變へたものであつて、予は嘗て「馬鳴菩薩論」の中に、この事を言つてあるが、近來これが學界の通說となつて居る樣に思ふ。卽ち「華嚴經」に「十二緣分、是皆依心」とあるのを、それを「起信論」に於ては、九相に之を作り變へて居るのであるから「華嚴經」の「三界虛妄但是一心作、十二緣分是皆依心」とあるのを「起信論」が、學的に之を現はしたものと見て宜しいと思ふのである。斯の如く九つの相があつて、種々に變つて居るけれども、然しその背面に如來藏心「華嚴經」の一心があるといふことになる。卽ち變化雜多極りないこの世界の背面に、一つの大いなる心が橫つて居るのであるから、其心の方から見る時には、雜多極りないやうな世界も、渾然として統一のある全一の世界となるのであつて、それを「起信論」に於て「一法界總相法門體」と說いてある。「起信論」の要求は、この組織があり、統一があり、一絲紊れない世界に出會ひたい、如何にかしてそういふ世界に住みたいものであるといふ、さういふ要求に外ならぬのであつて、其要求を離れて見る時には「起信論」が全く外道的に扱はれる樣になると思ふのである。

「楞伽經」に於ては、如來藏心を、或ひは阿黎耶識と云つたり、或は眞如と云つたりして居る。又、阿黎耶識を說くに、或

は如來藏といつたり、或は煩惱倶といつたりして居る。そこで恰も思想の間に矛盾があるやうに見えるが、是が即ち自己を內觀した結果であつて、これが分らぬのは、自己省察の足らぬ爲である。餘りに卑近な取扱ひ方であるが、之を宗教的に飜譯すると、我々は罪惡の人間であるといふのが、阿黎耶識又は煩惱倶と見た方である。地獄一定がやがて往生一定と、この矛盾關係が一つになつて、其間に何の矛盾も感ぜられないといふ所に、宗教が成立つものでなければならぬ。自己即ち阿黎耶識を分解して、或は變ると云つたり、或は變らぬと云つたりして居るのは、如何にも能く宗教意識に目覺め、如何にも能く自己を見つめた結果であると見れば、この矛盾が却つて能く自己を闡明して居るものとなる。それを非常に矛盾して居て、丸で思想がばら／＼であるといふ風に解する人もあるが、それは宗教を理解しない人の見方であると思ふのである。

四、阿賴耶識としての一心

以上は如來藏說の方であるが、もう一つ阿賴耶識說の方がある。阿賴耶識といふものは何であるかといふと、是は自己の內の世界を見詰め、求めに求めた終局に現はれたもの、內觀の方面からいつても、論理の方面からいつても、最後にどうしてもそこに殘つた、所謂極限概念とでもいふべきものであらう。永遠の主觀とでも云つたら宜いと思ふ。阿賴耶識は永遠の主觀なりといふやうに考へしめるものが、又阿賴耶識であり、と考へしむるものが、又阿賴耶識であつて、どこ迄行つても捕まへることの出來ない、流れて止まない最後の生きしめる力、それが阿賴耶識である。けれども、之を押へて阿賴耶識と云ふ。既に識と云ふ以上は、了別の作用で、その本質が認識といふはたらきでなければならぬ。

了別は對立を豫想する。了別といふ働が成立つ爲には、了別されるものがなければならない。そこで阿賴耶識が、それ自體を分けて、對象即ち相分といふものを向ふに拵へる。即ち識それ自身の働が見分であり、見分自身の働きを完成する爲に

相分といふものが現はれ、玆に了別卽ち認識の働きが成り立つ。阿賴耶識の認識は、任運自然の作用であつて、分別作用ではない、卽ち意識に上ぼる認識ではない。而して阿賴耶識說の敎義は、受熏と變現とに結歸せられる。受熏とはインプレッションを受けること、變現とはそのインプレッションに應ずる開展であつて、この受熏と變現とが、唯識說を成立せしむる二つの條件と云つて宜いのである。阿賴耶識が受込んで保持して居る色々の印象を種子といひ、この種子から、それに應じて流れ出して來る結果を現行といひ、この種子と現行との關係によつて、そこに自分々々思ひ〳〵の世界が展開して來る事になるのである。

而して其變現といふものに、因緣の變と分別の變との二つがある。因緣變の世界は、法界である。任運自然に流れ出て來る世界は法界卽ち法の儘の世界である。之に反して、分別變といふのは、我々の個人的主觀を加へて現はれる世界であるから、是は間違ひの世界、卽ち妄境界といふことになる。其分別變といふのが、先きに述べた「我」と「法」とである。唯識說からいふと、內の世界の「我」と、外の世界の「法」とは、我々の分別を加へて作り出した、卽ち個人的主觀の創造したものであつて、それは割增して居るか、叉は割引して居るかである。卽ち因緣變の世界は如實の法界であるが、分別變の世界は如實の相そのものではない。斯くして、唯識の問題は、分別變の世界を轉回して、因緣變の世界に向ひたいといふことに、先づ歸結すると思ふのである。

何故「我」といふものが、分別變であるか。それは我々が永遠の主觀卽ち見分を「我」卽ち相分と飜譯し固定してしまふからである。見分は主觀、相分は客觀であつて、主觀と客觀とは別のものである。一方は流れて居り、他方は固定して居る。主觀を客觀化したものが「我」であつて、是が根本的の誤り、卽ち分別變の作り出したものである。人生の何ものも、悉くこの根本的の誤りから出發する。是は先天的な世界的の誤りであつて、實に普遍的と見らるべきものであるから、是を取り去ることは、非常に難かしいのであるが、此根本的の誤りある以上は、此誤りの前に現はれる世界は、皆間違つた世界とな

るので、分別變の「我」といふものを破壞して、自分の前に横はる法の世界を、如實の世界に轉回したければならないといふことになる。

或は因緣變の世界のままにあらはれる相分を性境と名け、分別變の世界としてあらはれる相分を帶質境又は獨影境と名けて居る。性境は如實の世界に合するけれども、帶質境は本質そのものに個人主觀を加へたものであり、獨影境は全く個人主觀の創造せるものである。今日眞理とか眞如とかいふと、何か難かしいものが考へられて居るやうであるが、唯識說から云へば、恐らくは獨影境が多いかと思ふ。或はこの獨影境を自分で作つて、それによつて、向上し奮進して居るものもあるけれども、多くはそれが爲に苦んだり惱んだりして居る。唯識說の歸する所は、分別變の世界觀、卽ち我々の經驗的知識に依つて作り出して居る所の世界觀を改造して、さうして因緣變の任運自然に現はれた世界たらしむるにあつて、これが爲には、內外の世界に對する正見、「我」「法」に對する正見が、解脫の出發點とならなければならぬといふのである。

「般若經」からいふと、因緣によつて生滅變化する世界は、無自性と云つて、一つも塊つた自體がない、流れて止まない、であるから因緣なるが故に、世界は空といふことになる。唯識說から云ふならば、因緣變の世界は種子の流れであり、その本質があるのだから、因緣の故に世界は有といふことになる。同じく因緣を基礎としながら、正反對の結論を導き出して居る。一は因緣なるが故に空なり、他は因緣なる故に有なり。「中論」の語を假りていふならば、「我說卽是空」と「亦名爲假名」との對立である。以上は餘り長すぎたが、本論の準備として述べたのである。

五、杜順の「法界觀門」

法界觀といふ題を出したのは、餘りに範圍が廣過ぎるかも知れぬが、大に範圍を狹く限定して、杜順の「法界觀門」とい

ふ書物に就いて述べてみたいと思ふので、斯る題を出したのである。此書物は、支那の佛典中、小さいにも拘はらず、非常に意義の深い著述であると思はれるので、稍煩瑣な所があるけれども、之を基礎にして、說き進めて行きたいのである。

杜順の「法界觀門」といふ書物は、華嚴哲學の根柢を築いたもので、延いては日本にまでも影響して居るのであつて、勿論、段々人を通じて居るが爲に、變つて來ては居るが、その影響は頗る大きいのである。

「華嚴經」の飜譯せられて以後、その硏究者頗る多いに拘はらず、一般佛敎史から見る時には、殆んど名もないと云ふべき杜順が、華嚴哲學の初祖として重大なる位置を占めて居るのは、何の爲であるか。この著のあるが爲である。杜順は、單に論理を弄んだのではなくして、自分の體驗の世界を、藝術的ではあるが、巧妙なる組織に依つて現はして居るのであつて、爲にその歿後間もなく、文殊の化身と云はれるまでに仰がれたのである。杜順の次に智儼といふ人があつて、その著「十玄門」は華嚴哲學の中心を爲して居るのであるが、智儼はこの「十玄門」の中に、杜順和尙の說を承けて居ると、自ら言つて居る。さうすると、華嚴哲學の「十玄門」を作らしめた源は、杜順の「法界觀門」であるから、其點に於て、杜順の法界觀は極めて大なる意義を持つて居るものであると、斯う結論して宜しいのである。

杜順は自分の心の進み方を、眞空觀と、理事無礙觀と、周徧含容觀との三重に分けて居る。最後の周徧含容觀の世界、是が即ち法界觀であつて、そこに杜順の華嚴哲學の祖としての特色がある。杜順は、そこまで導く爲に、三段の階級を經て居る。華嚴家の世界觀は、是等三重の外にもう一つあるのであるが、杜順はこれを說いて居らぬ。それは事法界觀とでもいふべきものである。事法界とは、我々の目の前にある經驗的世界であつて、これを三重に加へるならば、やがて淸凉の四法界となる。淸凉は、之を事法界・理法界・理事法界・事々法界と云つて居る。杜順は初めの事法界は、說く必要がないから、說かなかつたのである。

さて、三重を、杜順は更に各々十に分けて居るから、合して三十の觀門となる。十に分けるのは、如何にも機械的のやう

であるが、杜順が如何にして、圓融含容といふ世界觀まで、自分の心を推し進めたかといふ道程を觀るには、最も適當のもので、而してその一つ一つに力強いものが見られる。

六、杜順の眞空觀

初の眞空觀といふのは、先に述べた「般若」の世界觀で、この世界觀からは空といふ、一つの大きな理ともいふべく、心ともいふべき、對立をはなれた世界に這入り込むのである。是が第一段の心の進みである。「般若經」に「色卽是空、空卽是色」と説いて居るが、「般若」のあの大きな空の世界といふものは、我々の靈の要求として、修道生活に於て、是非共經過せねばならぬものであり、同時に又、論理的の生活に於ても、一通は此處を通過しなければならないのである。杜順は、この眞空觀を十に分けて居るが、其の名稱だけ擧げて見る。

一、會色歸空觀
- 色不卽空、以卽空故
- 色不卽空、以卽空故
- 色不卽空、以卽空故
- 色卽是空

二、明空卽色觀
- 空不卽色、以空卽色故
- 空不卽色、以空卽色故
- 空不卽色、以空卽色故
- 空卽是空

三、空色無碍觀

四、泯絶無寄觀

初の色を空に歸せしむる所に、頗る努力をしたものと見えて、色を如何にして空に歸するかといふことに就いて、四段に分けて居る。「色は卽ち空ならず、卽空を以ての故に」を三段重ねて、而して後に色卽是空といふ結論を下して居る。何だか譯がちつとも分らないやうであるが、これは、色を實色、卽ち實體的に見る所の色と、幻色、卽ち觀念的に之を轉回した色と、此二つの意味に規定し、又空といふのに、何にもない空卽ち斷空と、空と有と一つになりたる空、卽ち眞空と、此二つに規定したのである。第一は、實色は斷空ではないといふのである。如何にも、是は一致しやう筈がない。實體のある物と、何にもない空とは、矛盾關係にあるからである。「般若」の卽空といふのは、さういふ意味ではないのであります。第二は、實色と眞空とも一致しないといふのであり、第三は幻色と斷空とも一致しないといふのであつて、是等三段の場合を盡して後に、第四に來りて、幻色と眞空とに於てのみ、初めて一致し得るといふのである。詰り實體的の色を破り、それから何にもないといふ所の斷空を捨てゝ、空と有とを合せ持つ所の眞空と、觀念的の幻色といふものとを、初めて一致せしめて、こゝに「般若」の色卽是空の意味を見出したのである。而して第二段に至りて、それを引繰り返へして、空卽是色としたのが、明空卽色觀である。斯の如くにして、第三段に至りて、空と色との間に無碍融通の關係を見出し、常識上、全く正反對で、到底一致しない所の空と色とについて、空を眞空の意味に理解し、色を幻色の意味に理解して、其間の隔りを全く取り去つて、一つの絶對なる大きな世界に入り得るといふのが、第四段の泯絶無寄觀である。

七、杜順の理事無碍觀

次の理事無碍について、杜順は更に之を十門を分けて居る。

一、理徧於事門―理は不可分であるから、事に徧通する、分通すべきでない。
二、事徧於理門―事は幻色であるから、無分で、理と全同である。

三、依理成事門―無自性の理より、無自性の事が緣起する。
四、事能顯理門―事あるによつて、理は初めてあらはる。

五、以理奪事門―事滅して理あらはるゝ時は、事がかくるゝ。
六、事能卽理門―理が隨緣して事となる時は、理がかくるゝ。

七、眞理卽事門―理は事の外にない。無自性の事はそのまゝ理である。
八、事法卽理門―舉體皆事にして、正に眞理である。

九、眞理非事門―眞と妄とは異る。
十、事法非理門―相と性とは別である。

理と事との間に嚴密の區別を認めつゝ、而も其間に不二の關係を見る。これが卽といはるゝ所以。無碍とは不二而二、二而不二といふのである。是等十門に横はる原理は、後の華嚴宗義の相卽相入といふに歸著する。相入は用にいひ、相卽は體にいふ。卽ち用の上と、體の上から、理と事との間に、明了の區域を附する用意を怠らずして、而も其間に無碍の妙味ありといふ、詰り二つありながら、而も其二つが二つにならないといふ無碍の味ひを說いて居るのである。

茲に於て、一つ滿足の出來ないのは、理と事との間に無碍といふ關係は見たけれども、どつちが偉いか、どつちが重いかと云ふならば、どうしても理の方が本體で、事の方が現象でなければならぬ。本體と現象といふ關係が、茲に出て來るから、兩者の間に、自然本末の區別が出て來る。理と事とを本體と現象とに見る以上は、其間に本末上下の關係の見らるゝは、蓋

如何しても免れないのである。理に依つて裏附けられてこそ、初めて事といふもの丶意味があるけれども、理を離れては只の事法になつてしまふ。卽ち理があつてこそ深い意味を持つ所の事となるけれども、此理を離れては駄目になるから、卽ち理大事小となる。これでは、此世界の影が頗る薄くなるから、こゝに一つの病があるといふ事を、もう一つ捕まへ得る餘地がある。旣に理と事との間に無碍の關係があるならば、も一步進んで、事と事との間にも無碍の妙味を見たいといふ要求が、我々の心に起つて來ねばならぬ。その要求に應じて出來たのが、第三重の周徧含容觀であらねばならぬ。

杜順の是等三重の觀は、恐らく龍樹の「中論」の辯證法に從つたのだらうと思ふ。龍樹は與へられたる經驗的の世界(有)を否定して、對立を離れた絕對の世界(空)に、一旦は飛込んだが、やがて之に滿足せずして、更に其絕對を否定して、第三の或世界(空)に出た。後の「空」は、また「中」と名付けらるゝ所であつて、是に至りて、空に二重あり、絕對に二重あるといふことになる。恐らくは、前の方は超越的な絕對であり、後の方は內在的の絕對であるといふ意味で、その解釋が出來ると思ふ。

龍樹は、事實の世界・經驗的の世界を否定せんが爲に、換言すれば、外界に固定して見られる如き經驗世界といふものは、如何にしても成立たないものであるといふことを證明せんが爲に、時間・空間・因果律の成立たないといふことを、極力辯證したのである。その中には頗る詭辯的の行き方もあるが、何とかして、時間・空間・因果律の不成立より、延いては、經驗世界の悉く間違ひであるといふことを論ぜんが爲に、極力論理を振り廻はして居るのである。而して結局、是は妄分別に現はれた妄境界に外ならぬ、誤つた主觀に依つて作られた誤つた世界であるといふことを結論したのであつて、之を破邪と云ふ。龍樹が、破邪で以つて徹底して居るのは、先に述べた「我」「法」といふ二つの誤つた內外の世界から、如何やうにかして解脫しやうといふ要求の爲であつて、冷やかなる論理の遊戲を試みたのでないのである。

斯くて、現實の世界が否定せられたならば、どうしても我々の心の進みとして、變化雜多の世界の向ふ岸に、抽象的な、

普遍的な、純一な、何か一つの超越的な、光明赫々たるものを作り出す。此變化雜多でない所の、普遍的な、永遠な、抽象的な、或る世界といふものが、卽ち空の世界であつて、超越的のものである。我々の思想の進み方からいつても、修道の進み方からいつても、現實を破壞した後には、一度はどうしても現實の向ふ岸に、何か一つさういふものを作り出し、それによつて、離れ難き現實の世界から解脫する事が出來ると、非常な喜びに堪へない。而して此大なる喜びの爲には、凡ゆるものを悉く捨て去つて、出家隱遁しても更に惜しくない、自分の身を捨て去つても宜しいといふ喜びを感ずることが有り得るのである。

けれども暫く時が過ぎると、それではまた滿足が出來ない。一方を捨てゝ他方を取るといふやうな道は、現に甪十分な道ではない。又、一方を捨てゝ、他の方に超越的に止るといふことは、空それ自身の意味に背くのである。空といふものは、止まらない力でなければならぬ。有の世界を飛び越えたのはよいが、忽ち空の世界に落ち込んで、こゝに墮在したならば、所謂沈空の難にかゝつたので、それは避くべき所のものである。大乘の行者たる菩薩が、若しこゝに落ち込んだならば、もう浮ぶ瀨がないと云つて、佛典中に非常に戒めて居る。變化雜多な世界の價値を否定し、存在を否定して、向ふ岸に築いた世界は、偉大なる世界であるが、其世界に止らうといふには、無念無想にして枯木死灰の樣にならなければならないから、長くは堪へ得られぬ。殊に實際生活に交涉して來ると、我々はどうしても長くそこに棲息することは出來ないのみならず、現實の生活を否定しなければならぬ世界には、如何しても滿足することが出來ない。我々の要求は、現實に卽してそこに解脫を味はふにある。されば、斯くの如き世界、斯の如き絕對なるものは、死んだもの、働きのないものである。眞理の働きは、其絕對には見らないから、この眞空觀には、どうしても長く止ることは出來ないのである。

次の世界は理事法界であつて、龍樹は輙てそこに進んだ。卽ち、龍樹は事を破壞して之を理とし、更に理を破壞して、理事法界に進んだのである、理事の法界には有と空、事と理とが合せ含まれて矛盾がない。卽ち空に裏附けられたる有と云う

たら宜しい。有と無とは矛盾して居る、けれども、之を併せて、異れる立場の下に復活せしむるといふことになるのが、理事無碍の世界であつて、詰り有と空の儘にして、色卽是空、空卽是色といはるゝやうに、矛盾せる有と無とが相互に融合する所に、眞實の相があるといふことになる。

丁度其順序を以て、杜順は進んだのであつて、杜順は先づ眞空觀を建立したが、それが軈て理事無碍觀を展開せしめて居る。玆に來つて眞理が動くものとなり、眞理が現はれて變化雜多の世界となるのであつて、理と事は表面上丸で矛盾して居るけれども、而も其間に無碍融通の內面關係が成立つ事となる。それは前述の如く、前の眞空觀に於て、實體觀を破り去る事によつて、玆に來つて、初めて理と事との間に融通無碍が成立つのである。

八、杜順の周徧含容觀

第三重の周徧含容觀は、卽ち杜順の獨特であつて、法界觀の題は正しくこゝに適用せらるゝのである。第一重の眞空觀では、事をなくしてしまつて、不變不動の働きのない理のみの世界たらしめた。第二重の理事無碍觀では、理を動的のものとし、それの緣起によりて事あらしめた。是に來れば、事々悉く理を表現して居るから、一色一香皆中道となる。どんなものでも、皆悉く眞空の理の緣起であるといふ事になる。是に來りて事物の一つ一つが、頗る價値を高め、意味を深めて來たけれど、も然し猶理の下にあるを免れぬから、もう一步之を進めたのが、第三重の周徧含容觀である。

是は理を全現する所の、事と事との間、物と物との間に、理を捨てゝしまつて、理を媒介とする事をせずして、周徧含容の關係を見やうといふのである。杜順は之を又更に十門に分けて居る。杜順の特色が、こゝに存するのであるから、先づ其名前だけを書いて、而してその說明に移らう。

一、理如事門
二、事如理門
三、事含事理門
四、通局無礙門
五、廣狹自在門
六、徧容無礙門
七、攝入無礙門
八、交渉無礙門
九、相在無礙門
十、溥融無礙門

初の理は事の如き門、事は理の如き門といふ一對は、理は動くもので、動いて事となる以上は、事の外に理が無いから、事を見る事によつて理を見るべきで、其個のものは、一つ／＼の事を見て、理の全體を見るといふまでに、理事の關係が相即的のものであるといふのである。この一對は、詰り理事無礙法界觀を論じ詰めたものであると云つて宜しい。是から進んで、それであるならば、一つ／＼の事に事と理とを皆含んで居るから、一つ一つの事の中に、全法界を含めて居るといふことになる。これが第三の事含事理門である。そこに來つて、萬法の一つ一つが、悉く偉大なる價値を持つやうになり、事と事との間に、如何なる關係もあり得るに至る。關係は、語を換へていへば周徧含容で、この關係は四つの形式にまとめられる。

一、一中の一

┌一中の一切
├一切中の一
└一切中の一切

一の中に一が遍入ると、一の中に一切が遍入ると、及び一切の中に一が入ると、一切の中に一切が入るとである。前二は含容である。後二は周徧である。周徧と含容とは、同時相互のものであつて、一つの中に一切が遍入つてしまふ以上は、同時に一切の中にその一つが行渡る事となる。周徧と含容の關係は、此四つの形に外ならぬ。天地間の萬物を深く觀じ來れば、斯ういふ關係が、一つ一つの間に云へる事が見らるゝ。この關係を說明したのが、これからの七門である。

先づ初の通局無碍門・廣狹自在門といふ一對は、通局無碍といふのは、或者が自分の場所を離れず、限られて居りながら、而も凡ゆるものに行渡ることがあり得るといふのである。之は事々物々に付いて云ふので、何に就いて云つても宜しいのであるけれども、人間に就いて見るのが、一番早く分り易いから、人間に就いて考へて見る。

玆に田舍に親が居つて、東京に居る子供と、朝鮮に居る子供と、洋行して居る子供とを憶ふといふ例に就いて見るに、田舍に居り、少しもその位地を離れずして、而も自己の心全體を三人の兒全部に行き渡らしめて居るのである。是卽ち一が一切に周徧するといふ關係である。この通局無碍といふ働きは、人間ばかりではない、天地間のものには、悉くさういふ關係があるべきである。而して親が子に全部行渡つたけれども、親の身體が減つた譯ではない、場所を動いた譯ではない。そこに居つて、自分の心全體が、朝鮮に居る子供にも、洋行して居る子供にも、周徧するのである。これが無碍の妙味である。

又、廣狹自在といふのは、或物が自分を破らずして、狹のまゝながら、其中に凡ゆるものを含めて居るといふのである。是は前のと反對に、一の中に多を入れるのであるから、前者の逆を行けば宜い譯である。前例に就いていへば、親が、自分の心の中に、朝鮮の子供も、洋行して居る子供も、東京の子供も、いづれもの全體を含んで居るが如きである。子供の一部分

のみ、例へば頭だけ含んで居るのではない。田舎に坐つて居りながら、三児の全體を自分の中に含んで居つて、而も親の身體が別に大きくなつた譯ではない。そこに廣狹自在といふことが成立つのである。これは、實に眞理を含んだ面白い世界觀であると思ふのである。

第四は周徧から云ひ、第五は含容から云つたのである。此二つは同時相互的のものであつて、前の關係がある以上は、必ず後の關係もあるのである。

此二つが成立つ以上は、次の徧容無礙門・攝入無礙門といふ一對が成立つ。周徧と含容といふのは、前に言ふ如く、相互的の關係であつて、含む以上は、必ず行渡るから、是に至りて徧と容とを合せて、當然徧容無礙といふ事が成り立つ。これは、前の例を直ぐに持つて來れば宜しい。親が子供のことを始終思つて居つたら、其親が亦子供の中に何時でも這入つて居る。親の胸の中に子供の影が宿つて居ると同時に、其親の心は何時でも子供の中に行渡つて居るのである。

攝入無礙といふのは、もう一つそれを複雜にして、一つの中に一つが這入つて、さうして他に行渡るといふのである。どんな場合であるかと云ふに、矢張り人の例で云へば、こゝに親があり、子があり、而して不幸にして其子供の試驗成績が惡かつたとする。親が心配顏して學校に來る時には、親の中に其子供全體が這入つて居る。さうして某先生に出會つて、頻りに訴へる。其時には、親一人としてゞはない、子供を含んだ親として、此先生の中に、這入つてしまふ。さうして、若し先生の顏色でも宜かつたならば、親は、先生が自分の子供のことを心配してくだされると、子供を含んだ先生を自分の心の中に入れて還つて行くのである。是が攝入無礙で、此關係もまた天地間の事象に具はつて居る。唯さういふ深い意味があるといふことを認識せずに居るだけであつて、どこにでも成立つて居るのである。

此二つが成立つ以上は、更にそれが複雜になりて、次の交涉無礙門・相在無礙門といふことになる。これに、各々四つあり、合せて八つの形が設けられてある。

交渉門の四句

(a)一、一切を含み、一、一切に徧す
(b)一切、一を含み、一切、一に入る。
(c)一、一を含み、一、一に入る。
(d)一切、一切を含み、一切、一切に徧す。

交渉無礙の中の(a)に見られる、一が一切を含み、一が一切に徧する關係は、前に出でた親と三兒との關係である。(b)に於ける一切が一を含み、一切が一に入る關係は、兩親が一兒を思ひ、その一兒の中に兩親が入る如きである。(c)に於ける一が一を含み、一が一に入るの關係は、能くどこにでも成立つて居るのであつて、例せば相愛の人の關係の如きである。寢ても覺めても、甲の中に乙、乙の中に甲は少しも離れずに含まれて居る。(c)のは頗る複雜で、一切が一切を含んで一切が一切に入るといふのであつて、一寸考へると有りさうにない關係と思はるゝが、實はどこにでもある事で、簡單な例で能く解る。帝國大學の學生全部の一人一人が、帝國大學々生全部を含み、而して全部に行き渡る如きである。世人が唯一人の學生を見て、而して帝國大學の學生は斯くあるといふ批評を下すのは、一切の中に一切を含めて見るからである。これ即ちすべての學生がすべての學生を表現して居るといふ關係に外ならぬ。相在無礙門の中にも、亦四つある。

(a)一、一を攝して、一に入る。
(b)一、一切を攝して、一に入る。
(c)一、一を攝して、一切に入る。
(d)一、一切を攝して、一切に入る。

(a)に於ける一が一を攝して、一に入るといふ關係は、前例の親が兒の爲に某教員に訴ふる如きである。(b)の場合の一が一

切を攝して一に入るといふ形は、是を手つ取り早くいふならば、一學校の校長が學校の用件の爲に文部大臣に會見する時の如きである。此場合の某校長たるものは、一個人ではない。中に生徒全體が這入つて居るのである。さうして又、文部大臣がこの校長に對するのは、校長の中に生徒全體を含めたものとしてである。(c)の場合の一が一を含んで、一切に入るといふのは、校長が一人の模範學生につきて、全生徒に訓示する如きであると見てよい。(d)の場合の一が一切を含んで一切に入るといふのも、普通の例に於て見らるゝことである。どんな例が當るかといふと、或る運動のチャンピオンが、衆人環視の間に、運動場裡に立つた事例を見んに、此場合に於て、そのチャンピオンの中には、彼が屬する學校の生徒全體が這入つて居る。即ち一が一切を攝して居るのである。さうして、皆の人が、あすこに某大學のチチンピオンが居ると見るのは、生徒全體を含んだものとして、そのチャンピオンが、全觀客に行き渡るのである。唯一個人のチャンピオンでなく、中に多數の生徒を含んで居るものとして、觀客全體の中に這入るのだから、一が一切を攝して一切に入るといふことが、そこに成立つのである。

斯ういふ風にして、最後には溥融無礙門といふことに結歸せられて居る。以上のものを皆集め來つて、窮極する所溥融無礙門といふことに煎じ詰めて居るのであつて、之に又八つの形を分けて居ります。

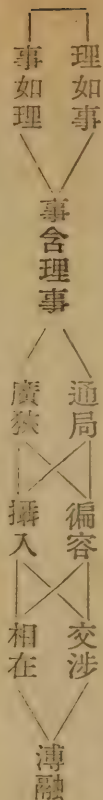
(a)一、一を攝して、一に入る、——相在門の(a)に同じ。
(b)一、一切を攝して、一に入る、——相在門の(b)に同じ。
(c)一、一を攝して、一切に入る、——相在門の(c)に同じ。
(d)一、一切を攝して、一切に入る、——相在門の(d)に同じ。
(e)一切、一を攝して、一に入る、——交涉門の(b)に同じ。
(f)一切、一切を攝して、一に入る。

(g)一切、一を攝して、一切に入る。

(h)一切、一切を攝して、一切に入る、――交渉門の(d)に同じ。

八つの中六つは既に出たものであるから、この門の中に於ける特別なものは、その實二つしかない。卽ち(f)の例に於ける一切が一切を攝して、一に入るといふ形と(g)の一例に於ける一切が一を攝して、一切に入るといふ形とである。然らば、是等二つが此門を代表するものと見てよいから、その二つについて見る。餘りに藝術な言ひ方であらうけれども、一切が一切を攝して一に入るといふのは、先づ玆に三人の日本外交官があつて、外國の元首に謁見すると假定して見る。此三人の外交官なる者は、三人各々日本人全體を代表して居るのであるから、一切を攝して、一人の元首の中に入る事となる。次の一切が一を攝して一切に入るといふ場合は、我が米國居留民の數人が、日本の代表運動者一人に關して、日本國民の全體に向ひ、何か報告する事ありと假定する。此場合、數人の居留民が一運動代表者を含んで居るのであつて、それがやがて一切の日本國民の中に入る事となるのである。

杜順は斯くして、次第々々に事々相互の關係を闡明したのであるが、以上の關係を圖表すれば、次の樣になる。

理如事
事如理 ＞ 事含理事 ＜ 通局 / 廣狹 ＞＜ 偏容 / 攝入 ＞＜ 交渉 / 相在 ＞ 溥融

理如事・事如理を合して、事含理事として、それから通局・廣狹の關係を見、而して通局・廣狹が成立つ以上は、玆に偏容・攝入が成立ち、是が成立つ以上は、交渉・相在が成立ち、是が成立つ以上は、最後の溥融となるのである。斯ういふ風にして、終りに溥融に結歸したのである。溥融無碍は、正しく杜順の法界觀である。

九、華嚴宗の十玄門

十玄の意義は、皆此中に這入つて居るから、是等に含まるゝ意義を、種々の方面から言に表はせば、十玄門となるのである。十玄門は、華嚴哲學の中心である。名もない杜順であつたけれども、その世界の見方、事々物々の味ひ方が、恐らくは體驗に依つて味ひ、而して巧妙なる組織に之を表はしたのであつて、そこに一宗の祖師と云はるゝ理由があるのである。リプロダクションは、プロダクションよりも一段劣る。其後に現はれて、之を層一層巧みに取扱つた人はあるが、初に創造したる此世界觀には最も力があると、予は思ふのである。

十玄門の最初は、同時具足相應門といふのであつて、一物が一瞬の時間に於て、凡ゆる空間のものを具足して、一絲紊れず些の矛盾もないといふのである。溥融無礙を別の言葉で現はしたならば、この同時具足相應といふことにならねばならぬのである。それを譬喩的に現はしたのは、因陀羅網門である。因陀羅網門といふのは、帝釋天の瓔珞の飾の如しといふ譬喩で、それは因陀羅網の一つ一つの中に、天地間の一切の物が皆映るといふを取つたのである。予は此譬喩の表はさんとする意味が、斯ういふものだらうかと思つたのは、床屋に行つて、前後の鏡の間に坐つた時である。前後に鏡があつて、其中間に自分が坐つて、一方の鏡に自分の影が映れば、其映つた影が、他の鏡に映る。影を映したまゝが、又他方の鏡に映る。その映つたまゝが、また他方に映る。重々無盡に映し映されて、何處まで行くか分らぬ。世界の萬物は、恰も斯ういふ關係にあるといふのが、此譬喩の意味で、斯くまでに事々物々の意義を深く見たのが、法界觀である。前來事物の方では容易に分らぬから例を人間に取つたが、人間ばかりではない、天地間のものは總て斯ういふ風に巧みに入り組んで居つて、一つの無駄もなく、又一つの足らぬものもなく、其間に重々無盡の關係があるといふ、驚くべき深みあり、うるほひある世界觀であ

る。

此世界觀から實際に現はれたものに、無盡錢といふものがある。無盡緣起の人生觀の上に築かれたもので、此無盡錢から起つた賴母子講卽ち無盡は、今は變なものになつたが、昔は利が利を生んで、無盡に人生を利するを意味したものであつた。この無盡なるものは、佛教の世界觀の上に、初めて成立つものでなければならぬ。

「華嚴經」の中には、前來言へるが如き意味が、十分に含まれて居る。「華嚴經」を或人は光明緣起と云つたが、成る程光明が眉間からも出る、頂からも出る、腕からも出る、膝からも出る、足指からも出る。四方八方悉く光明を出して、それに非常な意味を持たせて、光明其ものが、悉く說法するといふやうな、藝術的の言ひ現はし方をしてある。さうして又到る所に說法の聲が響く。卓子も說法すれば、屋根も說法し、コツプも說法して居るといふやうに、到る所に巧妙なる藝術的の言ひ現し方を爲して居る。これが、卽ち前來の法界觀を巧みに現はしたもので、それを更に巧みに組織立てたのが、杜順の三重觀門である。卽ちこの世界は、一つの中に全體が這入り、逆に全體の中に一が入り、而して全體として組織あり、統一あり、一絲紊れず、全一のものであるといふのであつて、頗る藝術的の見方ではあるけれども、此藝術的の見方は、確かに一種の偉大なる世界觀で、すべての世界觀中に於て、大に味ひがあり、潤ひのあるものと信ずる。

十、法界觀の意義

現代の世界を動かしつゝある唯物史觀は、事法界の上に立つて居るのである。對立の世界に立つて居るから、爭ひが絶えぬ。時に大きなことを見落して居りながら、ちよつとした失敗を目の仇のやうにして、どこまでも突き廻はして居る。この鬪的爭世界觀に對して、斯の法界觀は、大いに啓發せしむる所があらうと思ふ。杜順のこの世界觀が一たび現はれますと、

東洋の世界觀を一變して、幾多の哲人を生んだやうに思はれる。現代、事法界のみに立つ唯物史觀もありますし、又理想ばかりに走る理法界觀もある。本體を說き、價値を認むる者は、恐らく理事無礙法界觀に立つものであらう。柳は綠・花は紅といふ中に、全實法王身を味はふのが、个の事々法界觀である。蘇東坡の「溪聲便是廣長舌、山色豈非清淨身」といふ、あの偈の現はれたのは、東坡がそこに達して居つたにせよ、居らぬにせよ、世界といふものは斯の如く巧妙なる重々緣起のものであるといふ觀方が、背後にたかつたならば、あの偈は出來ないのである。

此處に來る爲には、否でも應でも、何としても一度は、對立の事法界を打破つて統一の觀念界に轉回進展するといふ經過がなければならない。これは、天地一枚の境地である。而して一たびこの轉回があれば、終局は事々の世界觀に展開する事となる。僅かの體驗であるけれども、私は支那の旅行によつて、修養上大に得る所があつた。大正九年の秋、龍門といふ有名な石窟のある所に行く事につきて、凡ゆる人から止められた。友人にも止められ、縣廳からも止められ、道廳からも止められ、總て止められたけれども、强いて願つて、夜まだ明けぬ間に出掛けた。此時は、自分の心に何も無い。一切空であつたと思ふ。進んで一里程にして、東の空が白んで太陽が上つた。其太陽の光を見た時に、何とも云へぬ世界の光景に接した。恐らくは太陽の上るを見て若有りといふやうなものであらうかと、予は後に回顧するのである。それから、首尾克く無難に希望を達して歸つて來る時の世界は、丸るで違つたのである。苦力を見ても面白ければ、豚を見ても面白い。天地萬象さながらに一大祖錄を爲して、何處にも矛盾といふものが考へられない。法界觀といふものは、斯ういふ種類の更に程度の高いものを表はしたものであらうかと思ふ。歸朝の後、日常生活に入れば、やがてもとの鬪爭世界に落ち込むけれども、天地一枚となつて關門を突破し、これによつて普通の體驗を得た所に、兎に角法界觀の一部分を味はふことが出來たかと思ふのである。青年が、高等學校の試驗といふ一大難關を突破して、首尾能く入學した時は、全法界悉く帽子の一徽章の中に這入つてしまふ。大學の帽子を被つた時には、自己も、他人も、一切悉く大學の徽章の中に這入つて、全法界唯徽章あるのみ

である。一つの中に一切が入るといふ無盡緣起の味は、こゝである。

對立分裂の世界にあつて、鬪爭これ事とする現代に對して、以上述べた世界觀は、たしかに一の清涼劑たるべきである。兎に角この世界觀は、あらゆる世界觀中に於て、有力なる地歩を占むべきもの、東洋の產める思想中の出色のものであると信ずるのである。（大正十五年十一月）

支那華嚴宗傳統論

第一章　緒論――問題の所在

一、杜順は華嚴宗祖ならざるか、

二、智儼と智現とは同人なりや、

三、「法界觀門」は杜順の撰なりや、

四、法藏の「華嚴三昧觀」は現存するや否や、

第二章　初祖杜順について、

第一、杜順に關する諸傳

（甲）道宣の所傳、（乙）法藏の所傳、（丙）杜順と華嚴經との關係

第二、傳統の上に現はれたる杜順

（一）（二）唐の澄觀、（三）宗密、（四）元の普瑞、（五）淸の續法

第三、結――杜順は華嚴宗祖なり、

第三章　第二祖智儼について、

第一、傳記及傳統の上より見らるゝ智儼

（甲）「華嚴傳」、（乙）「五祖略記」、（丙）法藏の記事中の神異

第二、至相寺智正及びその弟子智現について、

第三、智儼と智現とは同人なりや、

（甲）智儼と智正、（乙）智正と智現、（丙）智儼と智現、（丁）杜順と智正

第四、結――智儼と智現とは別人なり、

第四章　第三祖法藏について、二

第一、法藏傳資料

第二、法藏に關する諸傳

(一)閻朝隱の碑文、(二)「華嚴懸談」を通して見らるる「纂靈記」の所傳、(三)崔致遠の廣傳、(四)「宋高僧傳」、(五)「佛祖統記」、(六)「佛祖通載」、(七)「五祖略記」の所傳

第三、法藏傳に於ける異説

第五章　華嚴寺について、

第一、杜順の墓は華嚴寺にあり、二

第二、華嚴寺實地踏査の記事、

第三、華嚴寺の變遷、

第四、華嚴宗祖の諸墓、

第六章　華嚴宗祖の撰述、

第一、目錄より見たる撰述、

第二、「華嚴三昧觀」について、二

一、「三昧觀」に關する疑問、

二、「三昧觀」に關する三國の記錄、

三、「探玄記」の一卷「華嚴三昧」とは何ぞや、一

四、「華嚴三昧章」を高麗に訪得せる因緣、

五、金陵所刻「華嚴三昧章」の結構、
六、「華嚴三昧章」は「華嚴三昧觀」なり、
七、「華嚴三昧觀」と「華嚴三昧章」・「發菩提心章」との關係、
八、杜順の「法界觀門」と「發菩提心章」、

第七章　結　論

第一章　發端――問題の所在

佛教は言ふまでも無く、東洋全般を風靡した大宗教で、教義は後にその基礎を築いたもの、又は體驗の經過や成立を組織化したものである。教義と宗教との關係を見んに、教義があつて後に宗教があつたので無く、宗教があつて後に教義があつたと見るを妥當とする。宗教なき教義は、畢竟戯論に外ならぬが、反對に教義が宗教化する所に轉じて淨行となる。佛教の主眼とする所は、古往今來淨行にある。之を忘れて、單なる言論に走る所に、常に空疎な形式となる。古今を問はず、東西を論ぜず、新らしき宗教の成立せんが爲には、必ず之に先つ强い淨行が無ければならぬ。淨行の後に宗教が成立して後に、之に基礎づける教義が伴ふのが常道である。逆に之を見る時は、見當違ひの結論が持ち來される事となる。支那佛教史上に於て、之が適例として擧ぐべきは、天台・華嚴二宗の成立である。天台宗や華嚴宗といへば、佛教學中に於て實に無比の深遠な教義組織を有するものであるが、さてその開祖として擧げられるものは、天台宗にあつては、佛教史上殆んど無名ともいふべき北齊の慧文禪師であり、華嚴宗にあつては、これまた佛教史上に確實の教迹を殘さぬともいふべき唐初の杜順禪師である。若しそれ「法華經」の研究、「華嚴經」の研究に至りては、晋末宋初に傳譯せられて以來、南北朝を

通じて學界の興望を負うた研究者が、比々として輩出して居る。然るに天台・華嚴の如き有力な宗旨が、是等錚々たる多數の學者の間から出發せずして、却つて無名の慧文・杜順から起原して居るといふ事は、佛教研究者に取つて特別の興味と示唆とを與へるものである。これ何故なりやといへば、言ふまでもなく、兩禪師によつて味讀體現せられた淨行の力によるのである。そこに着眼する事が、佛教研究者の第一の用意であらねばならぬ。

味讀體現とは、之を一言に要する時は、禪行である。然し禪行といへば、佛教東漸以來常に全佛教界に伴つて居るから、單に禪行とのみにては足らぬ。新らしい世界觀を構成せしむべき程の新味を有たねば、一宗の開闢とはならぬのである。而して一種の世界觀を構成する程の禪行がある時は、既にその中に新組織が内含せられて居るのであるから、學者が之を承け繼いで、之に學的組織を與ふる時、そこに新佛教が成り立つのである。兩禪師に特有の禪行は何であつたかといへば、慧文にあつては三諦圓融觀であり、杜順にあつては法界具德觀であつた。慧文は三諦圓融觀を「中論」と「大論」とによつて身讀したといはれるから、傳說のいふ所による限りに於ては、「法華經」との連絡が無いのである。それが天台法華宗の第一祖と仰がれるのは、この三諦圓融觀といふ特別な禪行によつて、新に佛教を味ひ、新な世界觀照の眼を開いた所に基づき、その後を承けて南嶽・天台が「法華經」を中心として、この三諦圓融の解と行とを學的に組織したが爲であらねばならぬ。恰も之と同一の經路を取れりとも見るべきものは、杜順の法界具德觀である。この觀行は「華嚴經」に基づいたものであつて、「法界觀門」といふものまで殘り、然も之を承けた至相・賢首は從來の佛教を綜合し大成したとも見るべき、「華嚴經」中心の佛教學を組織したのであつた。雄大な組織と巧妙な論理とに於て、支那佛教史上に雄飛し、その後之を凌駕すべきものが無からうかとまでに見られる天台宗の後に於て、更に之に比して或は一歩を籌すとも見らるべき華嚴宗あらしめるに至つたのは、偏へに法界具德觀に基づく、新らしい禪行によつて、佛教を新にし、觀照を新にしたが爲で無くてはならぬ。

斯かる意味に於て、予は杜順の「法界觀門」を以て、佛教學を轉回せしめた大なる產物と認め、他の一切の撰述がよし僞

作であらうとも、これ一つだにあれば、杜順の佛教史上に於ける位置は、他に多くの比類なきまでの重要性を有すると見るのである。現存する「法界觀門」そのものは、「十玄門」と同じく、或は智儼の筆になつたのかも知れぬ。古今の大宗教家、特に一宗の開祖と仰がれる程のものは、常に自ら撰述を殘さぬのが、殆んど法則と言つてよい程であるから、他の例から推す時は、杜順自身或は筆を執らなかつたかも知れぬ。然し法界觀そのものに至つては、斷じて杜順にあつたと見ねば、解釋がつかぬのである。若し之をも假設的のものなどゝ見るものがあつたなら、そは全く宗教を見る眼識のないものである。予は斯の見地に立つて、魏の曇鸞・北齊の慧可・北齊の慧文・梁の僧朗・唐の杜順の如き高僧を以て、支那佛教史上の重要人物と見るものである。一般の研究界にあつては、多くの撰述のあるものを、第一著に數へるけれども、佛教といふ大立脚地に立つ時は、その重要性は却つて多數の撰述あるものよりも、史上或は無名な是等の禪師の上にあるといふのが、予の見地である。

然るに境野黃洋博士は、最近の著書「支那佛教史の研究」の中に於て、華嚴宗傳統の説に對して可なり大きな問題を提出すと言つて、第一祖の杜順を否定し、杜順を第一祖とするのは、全く誤謬であつて、智正を以て之に代へねばならぬといふ新奇な說を出して居られる。その理由として、(一)杜順が「華嚴經」に關係ある學者であるといふ事は、文獻上何等の徵證がない。(二)杜順が若し「華嚴經」に關係ある學者であるならば、その學統は何れにあるか、全く尋ねる事が出來ぬ。(三)賢首法藏も、杜順を華嚴學者の系統中に加へて居らぬといふ三由を擧げ、猶一步を進めて、之を第一祖とする誤謬は、道宣の「續高僧傳」に揭げられる智正の弟子智現から來たのである。智現は智儼の誤りである。同時代に同人の弟子で、同寺に殆んど同名の二人の華嚴學者があるべき筈がないといふので、博士は智正・智現(智儼)・法藏といふ傳統を、新に提案せられたのである。博士の創見に富む新說の多きに、予はかねて敬意を拂つて居る。新說は、常に何等かの反對を招致し易いものであるから、其點に予も頗る顧慮を拂ふが、然し博士の此新說には、何としても首肯し難い所があるので、之を緣として

於て郷川を化導する事にあつた。これは智儼の學が至相寺に成つたにせよ、その歸依する所が杜順にあつた事を語るものである。華嚴宗と言はんとする時には、斯かる點に留意せねば、その正鵠を失するのである。杜順龕處と華嚴寺との關係、華嚴寺と五祖との關係を尋ぬる時に、一層この事が明瞭となつて來る。この事は、後に至つて述べる事とする。因みに杜順の入寂は、智儼の三十九歲の時であつた。杜順は「宋高僧傳」に、燉煌の杜順とせられ、淸の續法の「五祖略記」には燉煌書生の稱ありと言つてあるが、道宣の記事には、燉煌と杜氏との關係が言はれて無い。法藏は康居國人の子孫であつた。杜順も燉煌國人の子孫であつたらう。然し倶に支那に於て、支那人として生れたのであるから、血統を遡つて特に之を燉煌の人とし康居の人とするにも及ぶまい。隋唐の大國は、外國人種を澤山に包容し、以てその光彩ある文化を成したのであつた。

（乙）次に法藏の「華嚴經傳記」を見る事とする。その第三に唐終南山至相寺釋智儼の傳を出して居るが、その中には、年十二の時に神僧杜順あり、その舍に入りて出家せしめ、之を上足達法師に付して訓誨せしむとあるのみで、杜順と「華嚴經」との關係が何等明白に示されて居ない。また外に杜順の傳も無い。「華嚴傳記」は、上は飜譯者より、下は讀誦・書寫に至るまで、頗るよく網羅し、或は傳を擧げ、或は單に名をのみ載せてあるが、その中に杜順の名が無い。これが博士をして、杜順と「華嚴經」との關係を否定せしめる有力な理由である。然し博士は、他に一個の重大な資料のあるのを見洩して居るのである。それは誠に見當のつかぬ一居士の傳であつて、その中に、杜順と「華嚴經」との關係が、法藏の筆によつて、明瞭に叙せられて居るのである。それは第四卷諷誦第七の中にある居士樊玄智の傳で、その中に次の如く言つてある。

樊玄智涇州人也。童小異レ俗、預言レ修レ道。十六捨レ家、於二京師城南一、投二神僧杜順禪師一、習二諸勝行一。順卽令下讀二誦華嚴一爲上レ業、勸依二此經一、修二普賢行一。

又服二膺至相寺尊（智正か）法師一、入二終南山一、溫二習斯典一、遂得二一部周畢一。後每レ誦レ經、口中頻頻獲二舍利一。

こゝにも法藏は神僧杜順禪師と言つて居るが、然し杜順は樊玄智に對して、讀誦「華嚴」を業とし、此經によつて普賢行

を修すべきを勸めたのであつた。勝行といふのは、言ふまでもなく禪行で、而してこゝの場合に於ては、普賢行を以て最も勝行として居るのである。智儼の下には上足達法師に付して訓誨せしむとのみであるが、何を訓誨せしめ、何の行を標的としたかは、樊玄智傳によつて、之を察せしめるものがある。何にせよ、智儼が杜順に從つたのは、年十二歳の時であつたから、そこに「華嚴經」や普賢行が提示せらるべきで無い。これ智儼傳の中に、杜順と智儼との關係に於て、「華嚴經」が無い理由で無くてはならぬ。然し神僧杜順の深い禪行が、何程智儼に強く印象したか分らぬ。これが智儼をして「華嚴經」に因緣あらしめる第一歩であつて、後に經藏の前に於て誓つて探り、「華嚴」第一を得、至相寺の智正法師の下に於て、此經を聽受し、舊聞を閲して新致を懷かしめた所以である。舊聞・新致の對句の中にも、「華嚴經」に對する見聞が、智正門下に於て最初にあらざるを察せしめるものがある。況んや學成りて後に、杜順の龕處に至りて、鄉川を化導した事が、智儼と杜順との關係の尋常ならざるを語るものである。予は、かねて佛教學者を見る際に、學と宗との區別を附せねば、その眞相を逸するを提唱して居る。智儼の學が智正に成つたには相違ないが、その宗を杜順に承けて居る事は、前來の記事によつて、やゝ明白となつたと思ふ。この宗とは、心靈上の問題である。年十二歳の幼童であるから、まだ華嚴宗だの華嚴學だのと色づけるには早いが、然し智儼の心靈が、杜順に歸伏して居た事だけは、敢て斷言し得られる。これ智儼の宗を求めて、之を杜順に遡る所以である。況んや杜順と「華嚴經」との關係、普賢行との連絡が、樊玄智傳の中に明白に道破せられて居るに於てをやである。

猶こゝに附記したいのは、樊玄智の服膺した至相寺整法師なる人である。整又は鏊とも書かれてあるが、斯る名の法師は、「續高僧傳」中に見えぬ。こは恐らくは智正の書き誤りで無からうか。智正を行草態に書き、而も之を續ける時は鏊と見誤られ易い。果して然らば樊玄智居士も、智儼と同じく、初は杜順に勝行を習ひ、後に智正に「華嚴經」を溫習した事となる。至相寺は、隋の慧藏の塔をその前峰に樹てたのが、文獻に見える初で、その後隋の彭淵・唐の智正の如き博學が、居た名刹

である。斯かる名利には、澤山の學者が居るから、直に結論を急ぐ事は危險であるけれども、智正の康存せる時代の至相寺華法師なるものは、之を他の人と見るよりも、至相寺の最高位にありし智正と見るのが、最も普通で無いかと思ふ。

（丙）杜順と「華嚴經」との關係を知らしめる唯一の材料が、法藏撰「華嚴傳」中、樊玄智の條下に見えるが、この事は必ずや法藏の弟子慧苑の撰せる「纂靈記」、及び同じく法藏の弟子慧英の集なる「感應傳」の中にも有つたに相違ない。兩者共に今は逸して居るが、幸にも宋の胡幽貞が纂削せる「感應傳」が現存する。二卷を纂削して一卷と成したものであつて、中に記される事實に於ては、原文に相違する事が無いと信ずる。その中に、次の文がある。

大唐永微（恐徽）年中、有居士樊玄智。華嚴藏公之同學。弱冠參道、五經三藏、內道被通。專以華嚴爲業。……時年九十有二、無疾而終。

之を法藏の記事に照すに、卒年に於て相違があり、年號の上に相違がある。而してまた藏公の同學とする所にも疑難が起るが、然し年代上に於ては差支がない。樊玄智が七十餘にして卒した永淳元年（六八二）には、法藏既に四十歳になつて居るから、藏公の同學と謂つても、特に矛盾は無い。杜順の寂年に、樊玄智は、三十餘歳であつたから、法藏は杜順を知らぬけれども、樊玄智は、杜順とも法藏とも同時たり得るのである。これ慧英が藏公の同學と言つた所以であらう。清の周克復は「歷朝華嚴經持驗記」の中に於て、唐の永徽中に、樊玄智が、杜順和尙に依り、杜順は「華嚴」を誦するを業と爲し、仍つて此經に依りて普賢行を修せしめた事を言つて居る。周克復の記事は、概ね法藏に依つて居るが、唯その永徽中といふ年號だけが、慧英又は胡幽貞に依つたので、誤つた結果を呈して居る。杜順に依つた年代を出す時は、貞觀年中を出さねばならぬのである。然しこゝの場合に於ては、法藏が記した樊玄智の事蹟が、慧英の記事にも見え、其の後續法や周克復が之を襲用して居る事を見れば事足りる。

猶また一つ附記したい事は、法藏の「華嚴經傳記」は、「華嚴經」に關する傳譯・論釋・講解より、諷誦・轉讀・書寫に至

るまで、すべての方面に於て、すべての人を、能く網羅して居るが、然し猶、曇延や法常や靜琳やの如き、劉虬や法期やの如きを洩して居る事である。曇延は「涅槃」を宗としたが、「華嚴」や「地持」や「佛性」をも講じ、「寶性」・「勝鬘」等に疏を作つた。法常は「攝論」を主としたが、「十地」や「地持」等を講じ、「華嚴」や「勝鬘」等にも疏を作つた。靜琳は「起信」・「華嚴」・「地持」・「楞伽」等を講じ、至相寺に葬られた。劉虬も「華嚴」を講じ、法期は十住觀を爲した人であつた。斯の如く法藏の傳記に見えぬ學者にも、華嚴關係のものがあり、猶また「十地經」の研究者に至つては、更に多數が擧げられる。世の何人も、すべてを盡す事は先づ〳〵出來ぬだらうし、またその人の見識もあらうから、以上の如くに洩れたものがあるからとて、敢て「華嚴傳記」の失として、之を擧げるのでは無いが、傳記にないといふ事を、重要な無比の根據として推論することは、當を得たので無いといはねばならぬ。況んや前揭の如く「傳記」それ自身の中に、杜順と「華嚴」との關係が明記せらるるに於てをやである。蓋し、法藏が華嚴學者中に杜順を擧げなかつたのは、その事跡が明白でない爲と、その大なる特色が「華嚴」の教學にあるよりも、「華嚴」によつて修得した神異にあつた爲だらうと思ふ。杜順の神跡が遂に文殊の化身とまでに進展した事は、後に記す所であつて、この神跡こそは、實に唐の太宗皇帝までを動かすに至つたのであるから、法藏はこの神僧の點を力說したのであらう。「華嚴纂靈記」を修した法藏には、「華嚴」によつて修得したこの神異は、難有いものであつたのである。淸の續法及び周克復は、樊玄智との關係を杜順傳の中に取り込んで居るが、その他に於ては、いづれも樊玄智に對する授受を見のがして居る。若し法藏がこれを樊玄智の條でなく、特に杜順を揭げて、その下に樊玄智を叙したなら、今日境野博士によつて提出せられた如き疑問が、必ず起らずに濟んだものと思ふ。

第二、傳統の上に現はれたる杜順

道宣と法藏との杜順觀については、既に之を叙した。これより其後の傳統の上より一瞥する事にする。

一、賢首大師法藏の後を承けて、華嚴學を完成した學者は、唐の淸凉澄觀である。澄觀には「華嚴法界玄鏡」二卷といふ著述がある。卽ち杜順の「法界觀門」の最初の注釋である。當時旣に「法界觀門」を杜順に屬せしめた事は、疑ふの餘地が無い。中に「觀門、修大方廣佛華嚴法界門有三重。終南山釋法順、俗姓杜氏」と言ひ、之を釋して「其製作人名德行因緣、具如傳記」としてある。その具如傳記としてあるのは、特に杜順の傳で無く、「續高僧傳」中のものでも差支ないのであるが、恐らくは「五敎止觀」に附せられる終南山杜順禪師緣などいふものが、旣に〳〵あつたに相違ないと思ふ。この事は、次の「華嚴玄談」によつて明瞭に知られる。この樣なるものは、杜順の文殊化身なる事だけを叙したもので、その終りに、「華嚴法界觀」・「十玄」・「止觀」・「義海」等の著あるを述べ、是は世に行はるゝと言つて居る。「十玄」や「止觀」や「義海」等の問題は、こゝに論述する事が出來ぬ。今は唯「法界觀門」だけに止めるを、然るべき過程とするのである。

二、同じく淸凉澄觀の「華嚴玄談」卷八の中には、一層委細に叙述して居る。「僧法順、俗姓杜氏、京兆杜陵の人、學に常師なく、華嚴を以て業と爲し、終らんとするの日、普く有緣を會し、聲色渝らず、言ひ終つて逝く。樊川の北原に葬る。今全身塔、長安華嚴寺に在り、事跡頗る多し。別傳に云ふ、これ文殊の化身と」いふのがそれである。間に道宣の記せる如き奇瑞が掲げられて居るが、それは略する。この記事によつて「續高僧傳」の傳記の外に、文殊の化身を叙した別傳のあつた事が知られるのである。法藏が華嚴宗の祖師とせぬものを、澄觀時代に來つて、或は文殊の化身と爲し、或は華嚴第一祖とするなどいふ事は、決して有り得べき事では無い。學無常師は、法界觀を承けた人のない事を言つたのであり、以華嚴爲業は、法藏が惟玄智の傳に言つてあるのを承けたものである。澄觀時代に來りて、文殊の化身とまで開展した杜順觀は、必ずや智儼に萌ざし、法藏に生れ、その後次第に發育したものに相違ない。而して澄觀の記事中に於て、特に注意すべきは、今全身塔在長安華嚴寺の句である。遡りて「續高僧傳」に、智儼がその舊所に至りて鄉川を化導すと言へるに顧み、降つて宋元以後明淸時代に亙つての華嚴寺を究むる時は、この記事に大なる重要性がある事を知るのである。

三、唐の圭峰宗密の「注華嚴法界觀門」も、また同じく「法界觀門」の注釋であつて、初に京終南山釋杜順集としてある。澄觀の撰には、終南山釋法順とあつたが、宗密に來つて、京字を加へ、法順を杜順とし、而して集の字を加へた。これが現存本である。宗密は、この撰號に注していふ「姓は杜、名は法順、唐の初時行化し、神異極めて多し、傳中證あり、驗して文殊菩薩の應現身なるを知る。これ華嚴新舊二疏（疏？）初の祖師、儼尊者を二祖と爲し、康藏國師を三祖と爲す。これはこれ創製なり、理應に作といふべし、今集といふは、云々」と言つてある。その初に加へられてある綿州刺史裴休述の序の中には「杜順和尚あり、歎じて曰く、大哉法界の經や、登地に非るよりは、何ぞ能くその文を披きその法を見んや、吾その門を設けて以て之を示さんと、是に於て法界觀を著はす」と言つてある。

四、元の普瑞集の「華嚴懸談會玄記」卷三十八の中の杜順傳は、大綱は「續高僧傳」に從ひつゝ、之に「華嚴經」との關係を加へてあり、幼時說法せる所に說法塚の名が起りて現存する事を言つてあり、帝心禪師の賜號の因緣を述べてあり、その葬處は今の會聖院であると言ひ、且つ「無盡燈記」なるものによつて、文殊化身の傳說を擧げて居る。而して杜順が年十八にして、就いて出家せる人を魏禪師として、卽ち「因聖寺彌禪師也、彌俗姓魏、故云二魏師一」と註して居る。魏禪師の名を彌とせるは、恐らくは[illegible]の字の旁を誤判した爲であらうと思ふ。「華嚴經」との關係に就いて新に加へた所は、「終南山に於て、華嚴所詮の義を集めて、法界觀文を作る、既已に成就し、火を聚めて焚燒す、聖心に契合し、一字も損する無し、云々」とあふのである。また、樊川の北原に塔を鑿ちて之を處いたのが、今の會聖院で、而して毎年十月二十五日、塔所に會を說く、卽ち華嚴塔これなりと言つて居るが、その十月二十五日に開かれる華嚴塔所の會といふのは、「佛祖統記」の十月十五日の文殊忌齋の事であらう。十五日と二十五日との相違に關しては、決定が出來ぬ。長安に現存する「大唐花嚴寺杜順和尚行記」と題する碑には、杜順の師を魏禪師と言つて居る。普瑞は之に依つたものであらう。

五、清の續法の「五祖略記」には、名は法順、勅號帝心とし、魏珍禪師に出家して、神異あるによつて、世人號して燉煌

菩薩と爲す、隋の文帝甚だ信敬を加へたりと爲し、學に常師なく、「華嚴」を以て業と爲し、終南山に住靜し、遂に「華嚴經」の義に準じて「法界觀文」を作る、時に弟子中たゞ智儼のみ、獨りその奧を得たり、僧に樊玄智あり、南投して上足と爲り、「華嚴」を誦し、法界觀門に依つて普賢行を修せりとし、嘗て「法身頌」を作れりとし、十月二十五日入寂するや、樊川の北原に坮を鑿ちて之を處く、即ち今の會聖院なり、全身散ぜず、贈つて塔を長安の南華嚴寺に建つと言つてある。その記事は、大略普瑞の「會玄」に隨ひ、之に「華嚴傳」や「纂談」を交へて居るが、また敦煌菩薩「法身頌」の如きは、新加であり、樊玄智を僧とせるは誤である。然し續法の傳は、從來のものを綜合大成したのであるから、最も依憑とすべきである。

第三、結——杜順は華嚴宗祖なり

以上の諸傳を概括して見ると、次の樣な結果を呈する。(一)唐の時代に於ては、道宣は僧珍禪師に事へて定業を受持した事と、弟子の智儼が「華嚴」・「攝論」を講說した事と、神異の事迹多きが爲に、太宗皇帝が引いて内に入れて隆禮した事とを傳へて居る。法藏は、年十二の智儼が神僧杜順に出家した事と、居士樊玄智が神僧杜順禪師に投じて「華嚴」を讀誦し、普賢行を修した事とを傳へて居る。澄觀は、杜順が「華嚴」を以て業と爲せる事と、別傳に文殊の化身といへる事と、その全身塔が華嚴寺に現在する事とを傳へ、而してその「法界觀門」に對して「法界玄鏡」を撰して居る。宗密は、文殊の應現身とし、華嚴初祖とし、「注法界觀門」を撰すとして居る。(二)宋の時代に至れば、後に華嚴寺の章下にいふ如く、宋敏求は、華嚴寺・會聖院・眞如塔が長安の南三十里にありと言つて居り、又張商英は、「華嚴」を解して「法界觀」を著はせる杜順の肉身が華嚴寺にありと言ひ、現にその寺に行つて居る。(三)元の時代に至れば、普瑞は、珍禪師の處に出家せる事、「法界觀文」を作れる事、太宗が内に入れて帝心禪師の號を賜へる事、「無盡燈記」なるものに文殊の化身といへる事、會聖院・華嚴

寺が現存する事を言つて居る。我が凝然は、帝心尊者が妙宗を創開し、「法界觀」・「五敎止觀」を撰せる事をいひ、「法界義鏡」を撰して居る。（四）明代に至れば、後の華嚴寺の章にいふ如く、趙城は、上華嚴寺を踏みて、文殊閣に藏せる杜順の肉身が今は亡き事、昔あつた五塔の中の二塔が殘り、一は下に杜順禪師の像を有し、一は淸涼國師の妙覺塔である事を言つて居る。（五）淸代に至れば、續法は、魏珍禪師に出家した事、勅號帝心なること、「華嚴」を業と爲し「法界觀文」を作れる事、又「法身頌」を作れる事、弟子に智儼と樊玄智のあつた事、世人號して燉煌菩薩といつた事、會聖院に瘞處があり、華嚴寺に全身が散ぜずして存する事を言つて居る。

是等を綜合するに、文殊の化身といふ事も、「法界觀門」を撰したといふ事も、その全身塔が華嚴寺にあるといふ事も、既に唐の澄觀の時代には、一般に認めて居たものであり、帝心尊者の號は、宋代の淨源以後一般に認めたものである。是等の中に於て、最も重要な事は、「法界觀門」の撰述にある。これ一部だにあれば、華嚴宗の初祖としての位置は十分である。杜順の撰述には、種々の說があるが、その中に於て現存するものは、「法界觀門」・「五敎止觀」の二つであるが、後者は本邦の目錄に初めて見えるもの、而も賢首の「遊心法界記」との間に問題がある。澄觀以來衆の一致して疑はぬものは、「法界觀門」であつて、これには澄觀・宗密の如き華嚴宗祖師を初め、紹元・本嵩・宗預・有誠・呂氏等の注釋があつた。予が杜順に對して最も重きを置くのは、この撰のあつたが爲である。澄觀以後は、之を論ずるまでも無い。問題は法藏が如何に杜順を見たかにあるが、法藏も智儼を出家せしめた事と、樊玄智に「華嚴」を讀誦して普賢行を修すべきを勸めた事とを言つて居るから、杜順と「華嚴」との關係、普賢行との關係は認めたのであり、智儼より年長の道宣も、智儼が杜順の墓所で、「華嚴」・「攝論」を講說した事を言つて居るから、杜順を「華嚴」に連絡せしめ、彼の神異はその勝行より現はれたものと認定したと見てよい。智儼說の「一乘十玄門」に、承二杜順一とあるのは、智儼が之を撰したのであるけれども、內容は杜順にあつたと見るべきである。「法界觀門」も或は同樣で、之を文字に表はしたのは、或は智儼であつたかも知れぬ。然し觀行そ

のものは、十分杜順にあつたと見ねば決着がつかぬ。法藏が華嚴寺の南に葬られた事實の如きは、杜順を初祖とせねば、解決のつかぬものである。

第三章　第二祖智儼について

第一、傳記及傳統の上に現はれたる智儼（六〇二—六六八、六十七歳）

智儼が杜順の弟子であつた事は、前掲杜順の條下に述べた如く、唐の道宣の「續高僧傳」・法藏の「華嚴傳」・宗密の「注法界觀門」・宋の志磐の「佛祖統紀」・元の念常の「佛祖通載」・清の續法の「五祖略記」等に言つてあるが、智儼の傳記に至りては、杜順のよりも却つて少いのが不思議である。然しその直弟たりし法藏の撰に成れる「華嚴經傳記」中のがあるから、之に加ふるものが無い。清の續法の「五祖略記」は之に據つたものである。「佛祖統記」第二十九の中に、杜順・法藏の傳を出せるに拘はらず、「此の中に當に智儼法師の傳あるべきだが、本紀の原文遺失せり」とて、之を闕いて居るから、宋代の傳を見る事は出來ぬのである。

（甲）法藏は、唐終南山至相寺釋智儼として、相當に委しく之を傳へて居る。これに據れば、天水の人、年十二の時に、神僧杜順がその舍に入り來つて出家せしめ、之を上足の達法師に付して訓誨せしめた。二梵僧あり、至相寺に來遊して、梵文を授けた。年十四にして、緇衣に預つたが、この時隋運終らんとして、人民飢饑の厄にかゝつた。その後、常法師（法常）に依つて「攝論」を聽き、辨法師（僧辨）その神器を試みた。進具の後、「四分」・「迦延」・「毘曇」・「成實」・「十地」・「地持」・「涅槃」等の經を聽き、後、琳法師（靜琳）の所にて廣學した。經藏の前に於て誓つて探り、「華嚴」第一を得、至相寺の智正法師の下に於て、此の經を聽受し、舊聞を閲して、新致を懐き、遍ねく藏經を覽、衆釋を討ねて、光統律師の文

疏を傳へ、やゝ別致一乘・無盡緣起の殊軫を開き、異僧の論あり、遂に立教分宗し、此の經疏を製した。時に年二十七（貞觀八年に當る）。夢に神童の印可を蒙つたが、當代に競はず、暮齒に及んで方に屈して弘宣した。皇儲の沛王に封ぜらるゝや、講主となり、總章元年（六六八）夢むる所あり、門人に告ぐるに、暫く淨方に往き、後、蓮華藏世界に遊ぶべければ、汝等我に隨へといふを以てし、終に清淨寺に終つた。年六十七。その義疏二十餘部あり、また蓮華藏世界圖一鋪を造る。門人に懷齊・賢首の二人がある。――以上は正しく直弟法藏の傳ふる所で、法藏はこれに附するに、懷齊の秀でゝ實らざりしこと、廓神亮なるものゝ上天奇瑞によつて、賢首の弘轉法輪を知れること、大周聖神皇帝が華嚴八會道場を建立せる事等を以てしてゐる。

以上によつて、智儼の解行を、直弟法藏の筆によつて、頗る明白に知る事が出來る。先づ年十二にして神僧杜順に出家し、法常と靜琳に學び、而して後智正に就いて學んだのである。神僧杜順については、既に之を述べた。年僅に十二の時であるから、この授受は「華嚴」とか法界とかいふ特色を附する事は出來ぬだらうが、杜順は「華嚴」に依る勝行の人であつたから、この時に受けた感化が、智儼一生の宗旨を定めしめる効果のあつたものと見てよい。道宣が、その學成りて後、杜順の龕所に於て化導したと言つて居る所に、之を知るべきである。此の事は、既に前章に於て論じ盡した。さて智儼の學はといへば、先づ京師普光寺の法常（五六七―六四五）と京師弘法寺の靜琳（五六五―六四〇）とに隨ひ、後に南山至相寺の智正（五五―九六三九）に從つたのである。法常は「攝論」を宗として、これに「義疏」八卷・「玄章」五卷の著があつた。靜琳は覺法師に「十地」を、炬法師に「華嚴」・「楞伽」・「思益」を、曇遷に「攝論」を傳へたから、廣い學者であるが、然し「中論」を主とする點に於て、恰も法常の「攝論」と相對したと言はれる。然らば智儼は先づ無著世親の法門たる「攝論」を主とすると、龍樹提婆の法門たる「中論」を主とするとの兩系の佛教學を廣く學び、この準備の上に、智正に從つて「華嚴」を聽受したのである。佛教學全部を修めての後に、「華嚴」に及んだのであるから、舊開を閟して新致を懷く事となつたのも當然

である。この新見地によつて、衆釋を訪ね、光統律師の文疏を得て、獨特の別敎一乘・無盡縁起の途を開き、年二十七歳にして早くも立敎分宗した。然し名を當代に競はざる智儼は、華嚴に及んで初めて之を弘宣したのであつた。

（乙）以上は、法藏の傳ふる所であるが、清の續法は、大藏の前に於て誓願を立てゝ、「華嚴」第一を抽き得て、南山の杜順和尚の所に往き、その上足となり、未だ久しからずして、その旨を得、和尚の集むる所の觀法を師習し、豁爾として貫通したのが、年二十七の時で、その後至相寺に隨つて「捜玄義鈔」五卷を製し、六相を明し、十玄を開き、五敎を立てたと言つて居るが、法藏の傳ふる所と、二點に於て相反する。その一は、法藏のは、杜順に出家し、法常や靜琳に從學して後に、立誓して「華嚴」を得たといふのであり、續法のは、立誓して「華嚴」を得て後に、杜順に從つたといふのである。その二は、法藏のは、智正に從學して後、光統の疏を得て、年二十七にして立敎分宗したといふのであり、續法のは「法界觀」に貫通したのが、年二十七で、その後智正に從つたといふのである。斯く二點に於て相違するが、これが決定は、直弟法藏の傳ふる所に從ふのが至當と思はれる。續法は、更に智儼と賢首との關係や、智儼と海東の義想との關係を言つて居るが、これは賢首の下に於て叙する事として、こゝには之を省略する。猶續法は、その生年に於ても、年齡に於ても誤つて居る。仁壽二年（六〇二）生なるべきを、開皇二十年（六〇〇）生とし、而も壽年を七十二として居るから、こゝに二重の誤りがある。仁壽二年を誤つて開皇二十年とせるが、一の誤りである。開皇二十年ならば、壽六十九と爲るべきに、之を七十二とせるは、二の誤りである。如何にして斯る誤りを犯したものか、不思議である。壽年は「華嚴傳」に從つて、總章元年、六十七歳とするが最も然るべきであらう。直弟の法藏の記せるものに、何等疑問を挿むべき餘地がないからである。

（丙）最後に附言したきは、法藏の筆に於て、智儼の傳に於てでも、神異に渉る記事の頗る多い事である。（一）神僧杜順が十二の智儼を出家せしめたといふこと。（二）二梵僧が至相寺に來遊して梵文を授けたといふこと。（三）經藏の前に於て誓つて探り、「華嚴」第一を得たといふこと。（四）異僧の誨ありて、年二十七にして立敎分宗したといふこと。（五）夢に神童の

印可を蒙つたといふこと。(六)最後に總章元年に夢あり、門人慧曉もまた夢みたといふこと。(七)鄭神亮が暴終し、上天して、一菩薩より「華嚴」の受持なきを詰せられたといふこと等である。法藏の如き學者が、斯の如くまでに神異を傳ふるは、その師智儼觀の凡常ならざりを語るもの、少くも法藏はその師を以て神人とまで敬つた事を語るものである。「華嚴經」に神秘的の玄妙を認める法藏にあつては、之を授受講誦するものゝ上にも、神秘を認めずには居られなかつたのである。その「華嚴經傳記」を製作し、弟子の慧苑が之を承けて「纂靈記」を成し、他の弟子慧英が「感應傳」を造つたのは、同一の信念より來たものである。法藏の直師智儼に對する神異觀は、如何でその師の師たる杜順に及ばずして果つべき。法藏は「華嚴傳」の中に、二ケ所に於て神僧杜順と言つて居る。二ケ所に過ぎぬが、道宣の傳ふる所に對照し來る時は、之に十分の內容を加へる事が出來る。さはれ、道宣の傳ふる神異は、其筆致に於て、特に「華嚴經」に直接の關係のあるものではない。法藏の重んずるは「華嚴」の神異であり、而して杜順と「華嚴」との關係・普賢行との連絡は、勿論之を認めて居たのである。然しこの神異を、直接に「華嚴」に關係せしめる資料が乏しい。これ特に傳を立てなかつた所以であらう。

以上、智儼の傳を割合に長く叙したのは、智儼と智現との同異を決定するにつきて、是非共之を知り置く必要があるからである。然らずんば、單なる想像上の立論となるを免れぬのである。

第二、至相寺智正（五五九―六三九、八十一歲）及びその弟子智現につきて

道宣は「續高僧傳」第十四に於て、唐終南山至相寺釋智正を傳して居る。開皇十年、隋の文帝が廣く英賢を訪ぬるに屬し、曇遷禪師と共に魏闕に至り、勅して勝光に住せしめられた。――此時、智正は三十二歲、曇遷は四十九歲であつた――仁壽元年、左僕射虞慶則、智正の高行を欽し、爲に寺額を奏し、仁覺寺を造りて之を延き禮を厚くしたが、深く苦本を悕ひて幽靜に歸らんを欲し、終南山至相寺の彭淵が、解行共に高きを聞き往いて之に隨ひ、期せずして道味の合する所あり、因つて

留まり、同住二十八年の長きに亙つて、人世に渉らず、請あれば便はち講じて正理を詳論し、請なければ便はち安心止觀し、世情の言語その口に附けず、斯の如く日課に精進して、六時怠ふなく、貞觀十三年（六三九）を以て本住に卒した。春秋八十一。弟子智現等、永徃を追惟して、感恩顧み難く、餘身を焔捨し、寺の西北に於て、巖を鑿ちて之を龕し、銘記在すが如くであつた。智現は、少にして出家して法教を請承し、智正の億識略乖錯なく、智正の著はす所の諸疏、並に智現の筆受する所。智正の製作するや、端坐思惟し、智現紙筆を執つて、旨を承けつゝ立侍し、隨つて出せば隨つて書し、畢部を終ふるまで、累載を經て、すべて坐を賜ふ所なかつた。或る時は足疼み心悶えて、覺えず倒仆すれば、智正は呵責して「昔人は足趨ぐる七日するも、尙ほ傳揭するありしに、今僅纔に立つのみにて頓躓するは、心の輕きの致すなり」と言つた程である。智現の翹仰の様、之に加ふるものがなかつた。智正の講ずる所、「華嚴」・「攝論」・「楞伽」・「勝鬘」・「唯識」等、その過を紀せず、「華嚴疏」十卷を製し、餘は並に抄記を爲し、具さに世に行はる。

以上は道宣の傳へた智正及び智現の傳であり、而して智正の從つた彭淵についても、道宣は之を傳へて居る。即ち「華嚴」・「地持」・「涅槃」・「十地」の諸經、一たび聞いて遺すなく、耳を歷れば便はち講ずる程の學者であつて、而も動靜咸く安く、住すれば則ち安蹲止觀し、曾て靈裕に從つて問ふ所ありて、その嘆賞を蒙り、遂に迹を終南山至相寺に沒したといふのである。法藏は、是等智正及び彭淵の二人については、單に「華嚴傳」卷三に、その名を掲げて、一は隋終南山至相道場彭淵法師とし、他は唐終南山至相寺智正法師有疏十二卷として居るだけである。而してこの疏は、義天の海東有本見行錄の中に、疏二十二卷として掲げられて居る。

さて境野博士は、この智現こそは智儼を誤つたもので、智正の弟子の智現なるものは、智儼以外にあり得ない。然らば智儼は智正の弟子で、杜順の弟子などゝいふ事は有り得べきで無いといふ。果して然りや否や。之については、懇切に檢討せねばならぬのである。

第三、智儼と智現とは同人なりや

前二章に於て、智儼と智正との傳を、委細に互りて叙述せるは、智儼と智現との同異を決定せんが爲の準備である。之を決定せんには、抽象的に推理するを避けて、飽くまで事實に立脚せねばならぬからである。

（甲）先づ智正と智儼との學を見るに、智儼は、法藏に從へば、法常より「攝論」・「四分」・「迦延」・「毗曇」・「成實」・「十地」・「地持」・「涅槃」等を學び、智正より「華嚴」を學び、「華嚴」につきては現に「捜玄記」五卷・「孔目章」四卷・「要義問答」二卷・「十玄章」一卷を殘し、他に「六相章」一卷・「十玄無果章」一卷・「入法界品鈔」一卷があり、「華嚴」以外では「攝論無性釋論疏」四卷・「楞伽經注」七卷等があつたと言はる。智正は、道宣に從へば、「華嚴疏」十卷・（法藏は十二卷とし、義天は二十二卷とす）・「攝論」・「瑜伽」・「勝鬘」・「唯識」等に抄記を製したと言はる。兩者が特に「華嚴」・「攝論」に秀でた點に於て、頗る一致するものがある。その年齡は、智儼は總章元年（六六八）、六十七歲にして寂したから、仁壽二年（六〇二）の生であり、智正は貞觀十三年（六三九）、八十一歲にして寂したから、北齊文宣帝の天保十年（五五九）の生である。之によつて、智正は智儼より四十三歲の年長であつた事を知る。智儼が十二歲にして、神僧杜順に出家した時には、智正は早や五十五歲の老熟に入り、その前年より二十八年間靜住の時代に入つて居たのである。智正が至相寺に靜住せる二十八年は、大業八年至貞觀十三年（六一二—六三九）の間であつて、その年齡は五十五歲至八十一歲の間である。智現は、この間嚴肅に智正に事へた。智儼の至相寺に名を貫したのも、此間で無ければならぬから、そこに智現と智儼との同異問題が起つて來る餘地がある。これについて、最も遺憾に思はれる事は、智現の年齡の不明な事であるが、これは他の多くの例に準じて、推定に訴ふるより外に爲し樣がないのである。

（乙）智正の至相寺靜住二十八年間に、始終奉侍して筆受した智現の年齡は、全く不明であるが、何としても十歲や十一

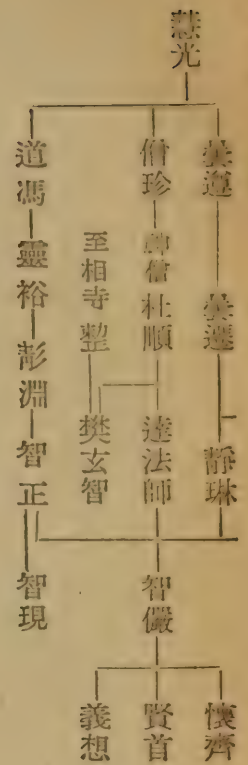
歳の小兒で無い事だけは、遠慮なしにいへやう。二十歳にして剃髮する古來の慣例によれば、少くも二十歳より四十八歳に至る間、實際はそれ以上の年齢かと思ふが、最下限をこの年齢に推定しても、差したる過失が無からう。傳には、現少にして出家し、法敎を諮承し、智正の演講ほゞ乖錯なく、智正の著はす所の諸疏は、並にその筆受せる所とあり、また紙筆を執り、類を承けつゝ立侍し、隨出隨書、畢部を終ふるまで、累歳を經てすべて坐を賜ふ所なく、時に足疼み心悶えて覺えず倒仆すれば、忽ち呵責に遇へりとある。その文體より見るに、如何にも年少なるが如くに見える。年少であつたにせよ、「攝論」や「華嚴」の如きに對する章疏であるから、相當の年齢に達せねば、理解し得べきでは無い。この二十八年間に於ける智儼の年齢は、十一歳至三十八歳であつた。假りに一歩を讓りて、その年齢が恰も智現の記事に相當すとも言へる。或はまた智現の少にして出家したのが、二十八年の間の事で、二十八年間を通して侍講したのでは無いとも見る事が出來る。然し智現が、出家以後至相寺に定住して、師智正の講論に侍し、遂にこゝを離れなかつた事だけは、記事の上から斷言する事が出來る。而も智現は、師の智正が八十一歳にして入寂して後、感恩の情に堪へず、餘身を鳩捨して、寺の西北に於て巖を鑿ちて之を龕し、銘記を加へたのである。要するに智現は、其一生を師に事ふるに投じ、師の寂後までも至相寺を離れなかつたのである。

（丙）さて智儼は如何であつたかといふに、（一）年十二歳にして、大業九年（六一二）、神僧杜順がその舍に入り來れるに遇うて出家したのであつた。至相寺に於てしたのでは無い。この點に於て先づ智現と相違する。（二）年十四歳にして緇衣にあづかり、その後何歳から何歳までか不明であるが、法常に學び、靜琳に廣學し、その後立誓抽探して「華嚴經」第一を得、至相寺智正に從ひ學んだ。法常は京師普光寺の住であり、靜琳は京師弘法寺の住である。道宣が名を至相寺に貫すといへるは、年十四にして緇衣にあづかつた時の事であらうが、然しそはたゞ眞に名をこの寺にかけたのみであつたに相違ない。至相寺に入つたのは、智正に從つた時からの事であらう。何となれば、當時至相寺には、年五十八の智正を初め、多くの學者

が居たのである。それを差し置いて、普光寺に學び、弘法寺に學ぶ理由が無い。また立誓抽授して「華嚴」第一を得べき筈が無い。初めから「華嚴」の講授にあづかるべき因縁があるのであるのである。法常や靜琳に從學したのは、十四歳以後二十七歳に至る十三年の間の幾年かの事であらねばならぬ。何歳の事か不明であるが、立誓抽授し、「華嚴」第一を得てから、初めて至相寺智正に學び、年二十七歳にして、早や立教分宗の組織を得、夢に神童の印可を蒙つたのである。二十七歳といふのは、貞觀二年（六二二）の事であつて、智正入寂前十一年の事である。即ち智現が師の講論を筆受しつゝある時である。一方には智現が筆受しつゝあつた時に、他方に智儼は既に立教分宗したのであつた。これまた智現と智儼と異る點の大なるものである。（三）而してまた智現は、師の寂後、その餘身を鳩拾して、至相寺の西北に龕藏したが、智儼は學成りて後、杜順の龕所（長安の南華嚴寺）に至つて、鄉川を化導したのであつた。これまた智現と智儼との相違である。要するに、智儼は智現よりも年齡が少かつたと思ふ。

（丁）方面を轉じて、杜順と智正とを見るに、杜順は西曆五五七—六四〇の人、八十四歳にして寂し、智正は西曆五五九—六三九の人、八十一歳にして寂し、年齡に於て、智正の方が二歳少いだけで、その年代が極めてよく一致して居るので、この點に於て、智正と杜順とが混じたものでなからうかの疑問が起る。然し法藏は、智正と杜順とを判別して居るし、またその傳記が全く異ろから、之を同人視する譯には行かぬ。

次に問題に必要なだけの學系表を擧ぐる事とする。

靖嵩—僧凝—僧辨
曇延————法常
神僧 曇無最—智炬—

第四、結――智儼と智現とは別人なり

法藏は華嚴を大成したが、その組織の殆んど大部分は、既に智儼の成せるものと言つてもよい程に、智儼は組織家であつた。十玄といひ、六相といひ、五教といひ、華嚴教義の重要なものは、いづれも智儼の上に見られる。その組織力の上から見るならば、智儼は蓋し支那佛教學史上の雄であると言つてよい。この智儼の全體を見んには、その學と宗とを分けて見ねばならぬ。即ち解と行とである。この學解は、一般佛教學よりいへば、法常・靜琳の二人に得、華嚴學よりいへば、至相寺智正より得たのであつたが、然しその行となり宗となつたもの、即ち法界觀・普賢行は、斷じて杜順に承けたもので無けねばならぬ。その杜順及び智正との關係につきて、法藏の所傳と清の續法の所傳とは頗る相違して居る。續法は立誓して「華嚴」第一を得て後に、杜順和尚の所に至り、年二十七の時に法界觀に貫通し、然る後に至相寺に隨ひ智正に學んだとして居る。斯く見る時は、華嚴宗の上から見て、甚だ都合がよいけれども、法藏の所傳を見る時は、左樣に言ふ事が出來ぬ。法藏の所傳によれば、年十二の時に神僧杜順に出家し、上足達法師の訓誨を受け、法常靜琳に學んで後、經藏を探り、「華嚴」第一を得て、至相寺智正に隨つた事となる。これによれば、智儼と「華嚴」との關係が、偶然的のものと見られる傾向が起る。又年十四の時緇衣にあづかり、この時名を至相寺に貫したのであらうが、杜順に出家して如何にして至相寺に籍を許く事と

なつたか、さては又至相寺に名を列しつゝ如何にして京都の法常や靜琳に從つたかの疑問が起るけれども、これについては想像を加へずに、今は法藏の所傳に從ふより外はないのである。法藏の所傳も、彼此を對照し來れば、神僧杜順は、「華嚴」を業とし、普賢行を修した人であるから、その化によつて出家した時に於て、智儼は既に「華嚴」との關係があり、後に立誓捜求して「華嚴」第一を得たので、そこに特殊の意義を見出したとも考へ得るのである。何にせよ、十二歳の頭童であるから、多くを望み得ないけれど、然しその時の感化が、智儼の一生を支配したと見てよい。智正の下に學成りて後、杜順の墓所に於て、「華嚴」・「攝論」を講說し、「一乘十玄門」には特に承二杜順一說と言つて居るのは、之を語つて餘りがある。然らば年少の時に「華嚴」の上に現はれた法界觀行者の感化を受け、一般佛教學を爲して後に、立誓して「華嚴」を得たのであるから、そこに特殊の意義を見出し、いよ〳〵華嚴を以て宗としたと見てよい。その講說した「華嚴」・「攝論」の中に於て、「華嚴」は一方は杜順より、他方は智正より受けたもの、「攝論」は法常・靜琳より受けたものである事は、こゝに改めて言ふまでも無い。その「孔目章」の中に於て、前後無關係の場所に、隋曇遷の「亡是非論」が挿せられて居るのは、智儼が靜琳を通して曇遷に私淑した一端を語るものである。

智儼は、智正に從つて、地論宗の開祖慧光の文疏を得て、華嚴學の傳統を討ね、年二十七歳にして立敎分宗したとは、法藏の所傳である。之が講說は後年の事であつたけれども、その別敎一乘・無盡緣起の新義が、この年に成つたのであるといふ法藏所傳は、必ずや師の智儼を見るに於て誤らぬと思ふ。他方智現は、その年輩を假りに智儼と同年とするも、二十七歳頃は、師の智正の膝下にあり、師の顏色を伺ひつゝ、敬虔の態度を以て、一心に師の講說を筆受し居たのである。智現は、師の智正が至相寺に靜住せる二十八年間を通じ、之に奉事したのみならず、師の寂後には起塔供養の忠誠を盡したのであつた。宛も天台大師智顗に對する章安灌頂の如き關係である。その筆受せるものが、卽ち「義天錄」の中に、「大華嚴疏」三十二卷、智正述として揭げられて居るもので無ければならぬ。之に反して智儼は、至相寺に學を成したが、或は雲華寺に講

じ、或は杜順の墓所に講說し、終に淸淨寺に寂し、「大華嚴」に對しては、「搜玄記」以下數多の撰述を殘して居る。智儼と智現とは、その性行に於ても、解行に於ても、全く異るものがある。之を同一人とすべきでは無い。況んや智儼には、中土には賢首の如き、海東には義想の如き大弟子があり、同輩には當時の大德薄塵・道成の如きがあり、その一生が、弟子賢首の筆によつて明瞭となつて居る。智儼よりも年長であるから、又智現よりも或は年長か少くも同時代の道宣が、智儼と智現とを明瞭に區別してあるのを、二人を混雜したものと見る事は出來ぬ。

要するに自分は、智儼と智現とは別人であると斷ずる。若し智現は智儼の誤りで、隨つて智儼の師の智正が、華嚴宗の初祖であるならば、斯の如き主要にして、而も傳記の分つて居る智正を、賢首が「華嚴傳」の中に傳せぬ筈が無い。單に「有疏十二卷」として、多くの人の中に、その名だけを掲ぐるは、當を得たものと言へぬ。智儼傳の中に、勿論智正に就學せる事を言つて居るが、同時に神僧杜順に出家した事も言つて居るから、その點に於ては、特に智正を眞の祖師とせねばならぬ事は無い。予は、居士樊玄智の傳中に言つて居る至相寺整法師とは、却つて智正の誤寫では無いかと思ふ。

第四章　第三祖法藏について

第一、法藏（六四三—七一二、七十歲）傳資料

賢首大師法藏の傳は、新羅の翰林學士崔致遠の撰せるものが、最も詳細を極め、且つ正確である。大師を傳ふるものが、相當にあつた中、予の知り得たものに、左の十一種がある。

一、法藏の門人の請によつて成せる秘書少監閻朝隱撰の碑文（存）。

二、法藏の弟子慧苑の作せる「纂靈記」五卷中のもの（佚）。

この書は、師の法藏の「華嚴傳」に基づきて、文を省略し、別に論贊を加へたもので、崔致遠が、益する所幾くもなしと評せる如く、研究上に於て加ふる所が無かつたに相違ない。今言はんとする所は、「纂靈記」全體についてでは無く、その中に存する法藏傳である。澄觀は「華嚴玄談」第一の中に、少しく之を引證して居る。或は傳としてはまとめられず、靈異の記事中に散說せらるゝ事、次の「感應傳」の如くであつたと思ふ。然し直弟の傳へた所であるから、その點に於て重んずるに足るのであるが、傳はつてないのが遺憾である。

三、法藏の弟子慧英の集なる「大方廣佛華嚴經感應傳」二卷中に散說せられたもの。

宋の胡幽貞は、その祥感の外浮詞蕪なるを鄙しみ、筆削して一卷と爲した。この一卷が「義天錄」の中に揭げられ、而も現存するから、之によつて慧英の「感應傳」を概觀する事が出來る。崔致遠は、「纂靈記」を以て「華嚴傳」の別名とし、「賢首が未だ此記を擧げずして逝けるが爲に、門人慧苑・慧英等の續けて爲せるもの、文極めて省約、益する所幾くもなし」と言つて居るが、此記事に據れば、崔致遠は、賢首の「華嚴傳」と、慧苑の「纂靈記」と、慧英の「感應傳」の間に、明瞭の認識がなかつた樣である。蓋し、「感應傳」が無かつた爲であらうか。

四、西京華嚴寺僧千里の撰せる別錄（佚）。

崔致遠は、「纂靈記の中に、千里が別錄を撰して、靈迹を纏陳せりとあるも、是の傳未だ海域に傳はらず」と言つて居る。崔さへも見ぬのであるから、況んや今日には傳はらぬ。

五、釋光嚴の傳（佚）。

崔致遠は、最後にこの傳あるを言ひ、續法は海東法師光嚴の記といふ。然らば新羅の人であつたのである。

六、新羅の崔致遠の傳（存）。

崔は、千里の別錄を見ざるを憾みとし、且つ「片文の記事中を訪ねて、藏の軌躅の、人の視聽を聳えしむべきものを

概見して、之を撮り之を集む」と言つて居るが、その資料と爲れるものは、前掲五種中、千里の傳を除いた、又は慧英の傳三をも除いた以外であつたらうと思ふが、能くまとめられた詳傳である。

七、宋の賛寧の「高僧傳」卷五中のもの（存）。

八、宋の志磐の「佛祖統記」第三十中のもの（存）。

九、元の普瑞の「華嚴玄談會玄記」第三十八中のもの（存）。

普瑞は、崔致遠の原本を得るに及ばざるを恨みとして居る。發音の同じき爲に致を志と誤つて居る。

十、元の念常の「佛祖通載」第十五中のもの（存）。

十一、清の續法の「法界宗五祖略記」中のもの（存）。

予の渉獵し得たものは、已上に盡くるが、然しこの外にもまだあつた事は、「五祖略記」に、賢首の登封丙申新經を講ぜる事を傳へて居る事に因つて察知せしめるものがある。丙申（六九六）にはまだ新經の譯が成らず、聖曆二年（六九九）に至つて成り、その年に講じたのであつた。丙申講解の事は以上の諸傳に見えぬから、別の傳のあつた事を知るのである。

斯く多數があるけれども、崔致遠の傳を中心として叙述すれば、概ね事足る。この一文が法藏傳にまで亘るのは、（一）は智儼との關係を究める必要があり、（二）は「纂靈記」と「華嚴傳」との同異を決する必要があり、（三）は「華嚴三昧觀」中に全載せられる「法界觀門」に關して、重大な問題が存するからである。

第二、法藏に關する諸傳

一、祕書少監閻朝隱の碑文は、法藏の門人の請によつて、法藏寂後に直に草したものであるから、文は簡潔であるけれども、先づその基礎を爲すものと言つてよい。これには、大唐大薦福寺故大德康藏法師の碑と題し、俗姓は康氏、諱は法藏に

して、累代相承けて康居國の丞相であつたが、その祖が康居より來朝せること。年甫めて十六にして、一指を阿育王塔の前に燒きて供養し、この後更に太白に遊んで、雅と重玄を挹み、雲華寺の儼法師が「華嚴經」を講ずるを聞き、投じて上足となれること。則天武后が廣く福田を樹て大に講座を開くや、法師は名を宮禁に策し、髮を道場に落して、太原寺に住し、證聖年中、神龍年中、實叉難陀の譯經に與れること。天皇・太上皇の菩薩戒師と爲れること。「華嚴經」を講ずる三十餘遍、「楞迦」・「密嚴」の經、「起信論」・「菩薩戒經」、凡十部の義疏を爲れること。先天元年十一月十四日、西京大薦福寺に、春秋七十を以て終り、神和原華嚴寺の南に葬られ、褒賢の命あり、鴻臚卿を贈られた事を言つて居る。箇なりと雖も、その要を盡したものである。宋の淨源は、「還源觀疏鈔補解」の中にその一部を引證して居るが、四五ケ所に誤字又は脫字がある。

二、澄觀の「華嚴懸談」第一の中に引證せられた「纂靈記」の文も、また直弟慧苑の筆として注意すべきである。同時に、それがやがて澄觀の法藏觀ともなるのである。これには、僧法藏、字は賢首、眞宗を洞悟し、法界を深窮し、「探玄記」を造りて晉經を解釋す、古德多家の疏文ありと雖も、たゞ賢首一人のみ、多くその妙を得たりといつてある。傳記としては別に加ふる事がないけれども、直弟の法藏觀を知るに取つての重要な資料である。澄觀以後、慧苑は異解者として頗る排斥せられ來たつたが、然し慧苑が師の學を完成せんとして、時にその說に異る意見を吐いたのであるから、單に之を異解者として葬る事は、今日に於ては考へ直す必要があらうと思ふ。又、同書第八に、講說に關する神光入宇の因緣を叙したものは、元の普瑞の「會玄」第三十八に據れば、「纂靈記」に揭げられたものとの事である。蓋し「纂靈記」の記事は「感應傳」の如く、「華嚴經」の靈異を傳へたもので、正しく賢者の傳を叙したものでは無かつたに相違ない。「懸談」によれば、「法藏字は賢首俗姓康氏、康居國の人なり。初、賢首の母、異光を夢みて孕む。生るゝに及びて無上を慕ひ、年十七にして、親を辭して法を太白山に求む。後、慈親不悆なり、歸つて庭闈に奉じ、歲時を綿歷して能く其の力を竭す。時に儼法師、雲華寺に於て華嚴を講ず。賢首、中夜に至つて、忽ち神光の來つて庭宇を燭らすを見、歎じて曰く、當に異人あり、大敎を發弘すべしと。明

に及んで乃はち儼和尚に遇ひ、是より伏膺して深く無盡に入る。又後に雲華寺に於て講ずるに、光明ありて口より出で、須臾にして蓋と成る、衆の知見する所なり。正しく言の同じきを取らば、即ち第二の神光入字なるも、その講時を取れば即ち第三節にして、その瑞を生ずるを語るは、第一節を兼ぬ。故に神光入字といふ」といひ、餘は別傳の如しと言つて居る。この資料は、崔致遠の法藏傳に採用せられて居る。「會玄」には、「崔志遠の傳の若きは、甚だ詳なれども、未だ其の本を見ず。纂靈記の若きは、即ち今鈔に引ける三度光なるもの是なり」と言つて居るから、この神光の記事は、「纂靈記」に基いたものである。

こゝに問題は小なりと雖も、賢首の稱について、疑問が起つて來るものがある。それは「會玄」に「宋傳」の字賢首といへるは、「纂靈」に同じいが、「纂靈」には、則天號を賢首と賜ふといひ、「圓覺鈔」には「帝謚して賢首と號すといふ」と言つて居る所に起るのである。斯くて賢首の稱は、字なりや、勅賜なりや、謚號なりやの疑問が提出せられる事となる。之に關して、閻朝隱傳文に何も言つてないのが遺憾である。澄觀も、崔致遠も、字賢首と云つて居るが、これは直弟慧苑の勅號賢首とする方が、よくはあるまいか。「纂靈記」に據つた澄觀が兩處に於て字賢首と言つて居るのは、恐らくは澄觀の意によつたものであらうと思ふ。法藏自身、「華嚴傳」に於て、雜述の條下に門人懷齊・賢首といひ、最後の雜述の條下に、「華嚴經中佛名」二卷・「菩薩名」二卷の下には、沙門賢首といひ、その他の述作の下には沙門法藏として居るから、その生存當時に於て賢首・法藏の兩名を並せ用ひた事は明瞭であつて、初は則天の勅號であつたにせよ、法藏自身が長く之を襲用したが爲に、字としても差支ないまでに普行したものであらう。予は賢首の稱は、則天の勅號に初まり、法藏自身もその生存中に之を用ふる事が多かつたが爲に、澄觀が之を字としてより、一般に字とせられるに至つたものでは無からうかと思ふ。

澄觀は又、同書第八の中に、更に賢首に關する事跡を二回載せてある。（一）は、「日照三藏の譯經に當り、賢首法師といふあり、先に華嚴を以て業と爲し、每に大教の闕けて未だ圓ならざるを嘆じ、往いて之に問うて云はく、晉の第八會の文來

つて此に至るかと。賢首遂に三藏と對校し、果して善財が善知識天王光等の十善友を求むる文を獲、乃ち請うて譯して、闕を補へり」といふのである。(二)は、傳に云はくとしての次の引證である。「新經初譯の後、佛授記寺の諸大德、藏和尙の講を請ふ。勅して十月十五日に講を開きて便卽ち文に入らしむ。十二月十二日の晩に至り、講に上りて華藏世界海震動の文に至り、講堂の內及び寺院の中、忽然として震動す。時に道俗數千、共に親て未曾有なりと嘆ず。三藏法師實叉難陀及び當時の大德明詮律師・德感法師、茲の靈應を述べて、具に以て表聞す。都維那慧表は狀に署せる首なり。聖曆三年臘十九日、則天大聖皇后、親ら筆を運びて、批していふ、云々」といふのである。是等は、何に基づいたものであらうか。前者は「感應傳」に見えぬから、恐らくは「纂靈記」に基づいたものと思ふ。賢首の新經講解に、長安元年說もあるが、これによつて、聖曆二年說がよい事が證せられる。「感應傳」の中には、聖曆二年十月八日に至つて、新經を譯し終つて、詔して藏公に請うて、これを講ずとする。

三、崔致遠の賢傳は、唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尙傳と題し、法藏の著はせる「華嚴三昧觀」の直心十義に就いて配譬せんとて、(一)族姓廣大心、(二)遊學甚深心、(三)削染方便心、(四)講演堅固心、(五)傳譯無間心、(六)著述折伏心、(七)修身善巧心、(八)濟俗不二心、(九)垂訓無礙心、(十)示滅圓明心の十科に分つて、之を叙述して居る。この直心十義は、「華嚴三昧觀」を決定せしめ、延いてそれと「法界觀門」との關係を闡明せしめる究竟の材料となつたものであるから、研究上重要な事項に屬するので、先づ之を掲げたのである。これより崔傳の概要を叙すれば、法藏字は賢首。中宗の景龍二年に、別號國一法師を賜はつた。俗姓康氏、父の諱は謐、貞觀十七年(六三四)を以て生れ、弟の寶藏は忠孝を以て聞えた。年甫めて十六にして、一指を阿育王舍利塔前に錬りて、以て法供を申べ、翌年十七(顯慶四年)(六五九)に至り、親を辭して法を太白山に求め、親の疾を聞きて、谷を出でて京に入り、歲時を綿歷して、その力を竭した。時に智儼法師が雲華寺に於て「華嚴經」を講じて居たので、寺に就いて膜拜し、總章元年(六六八)に至り、智儼の入寂せんとするに臨み、法藏は猶俗

に居た。時に年二十六――法藏の智儼に從學したのは、十七歳至二十六歳の九年間である――智儼乃はち道成・薄塵の二大德に遺囑していふ「この賢者、意を華嚴に注ぐ。蓋し無師にして自悟し、遺法を紹隆せんは、それたゞ是人ならん。幸に餘光を假りて、剃度に沾はしめよ」。――道成・薄塵の二人は、日照三藏の譯場に證義として參加せる、勅召名德十人の中の學德である――咸亨元年（六七〇）、榮國夫人俄かに冥路に歸り、則天皇后廣く福田を樹て、人を度し、宅を捨てゝ太原寺を成した。顧託を受けたるもの、狀を連ねて薦推したので、帝の諾を得て、新剃に隸し、遂に削髮した。時に年二十八である。旣に出家したが、未だ進具せざるに、旨を承けて所配の寺に於て百千經を講じ、後雲華寺に講じた時に、光明口より出づるの瑞相があつた。延載元年（六九四）「華嚴」を講じて十地品に至れば、香風四合し、天華を感ずるの瑞あり、後に佛授記寺に新經を譯し終りて、衆の請によつて之を講ずるに際し、歘然震動を感じた。斯くて新舊の兩經を講ずる三十餘徧の多きに及んだ。その「探玄記」二十餘卷は、至相儼和尙の「搜玄義鈔」五卷の迹に效うたものである。總章の初、法藏は猶居士であつて、婆羅門の長年なるに就き、菩薩戒を授けんを請うた。或ひと、この西僧にいふ、この行者は「華嚴」を誦し、兼ねて善く「梵網」を講ずと。僧愕いていふ「たゞ華嚴を持するだも、功用測り難きに、況んや義を解するをや。若し人あつて百四十願を誦し已れは、大士具足戒を得と爲す、別授を煩はす無し」と。天冊萬歲中（六九五）、曹州の講場に於て敎宗の邪正を通辯して、道士の疑難を達斥した。中宗は復位せる神龍元年（七〇五）に、勅してその眞儀を寫さしめ、讃四章を御製し、中宗・睿宗、皆請うて菩薩戒師と爲した。奏して兩都・及び吳・越・淸涼山の五處に寺を起して、均しく華嚴の號を牓せしめ、摩訶衍三藏並に諸家の章疏を寫して之を貯へた。人皆號して華嚴和尙と稱し、その名を云はぬまでに及んだ。先天元年（七一二）正月、幾望、西京大薦福寺に右脇した。享年七十。越えて五日、太上皇詔を賜ひ、賻贈して、中使故法藏と謂ひ、與賢の命あつて鴻臚卿を贈られ、其の月二十四日、神禾原華嚴寺の南に葬り、門人は秘書少監閻朝隱に請うて碑文を撰し、翌年春、塔所に建てた。先天元年十一月二日、太上皇は、藏の誕辰に當り、詔して勅華嚴師と曰つた。法藏の時や、

語は華戎を異にし、教は權實を分ち、世は唯末派を尋ねて、本源を究むる罕で、縱ひ梵旅來儀し、伽譚の委悉あるも、翻つて擯黜の辱を加へ、諸評の勸を致すを懶しとした。法藏は、鋭を蓄へて時を俟ち、紛を解くを念と爲し、日照三藏に遇うて、西域の古德の一代聖教の昇降を判ずるあるかを問ひて、近代天竺に戒賢・智光の二大論師あり、一は法相宗を立て、他は法性宗を立つるを知り、是に由つて、華梵兩融し、空色雙泯するを得た。外訓に、醫は三世ならざれば、その藥を服せずと言ふ、矧んや聖典に於ては、憲章を謬り叵いのである。法藏は、慧文・慧思・智顗の三葉が、四教を判じて一乘の極を顯はせるを見、代を異にするも、心を同じくして、之に隨つて教宗を決し、頓を加へて五教の判を立てた。從學するもの雲の如く、能く數を悉くし難き中に於て、その錚錚たるものは、宏觀・文超・東都華嚴寺智光・荷恩寺宗一・靜法寺慧苑・經行寺慧英の六人であつた。海東の義想法師と同學であつたので、師の說を印し、義科を演述して、之を義想に寄せ、義想は門弟子中の四英、眞定・相圓・亮元・表訓をして、分ちて「探玄」を講ぜしめた。各々五卷である。

以上は、崔傳の概要で、猶崔は、法藏の撰述を委記して居るが、これは省筆する事とする。

四、清の續法の「五祖略記」の三祖賢首國師の傳は、その大綱が崔の傳に同じく、唯年號を委しくし、時に人名を加へ、また彼に闕けたるを補つて居る。今崔の傳と異つたものを擧げて見よう。

（一）年十六の時に、一指を岐州法門寺舍利塔前に煉く。——閻も、崔も、たゞ阿育王舍利塔前として居り、「續記」は直に之を有名な四明の舍利塔として居るが、長安の法藏が、年十六にして遠く四明の阿育王山に至つたものとは、頗る受取りにくい。續法が、之を長安に近い岐州法門寺のものとして居るのは、如何にもと肯かしめる。岐州とは、隋の扶風郡、唐の岐州又は扶風郡で、今の鳳翔縣である。隋の文帝が、仁壽元年を以て、天下三十州に、同月同時に舍利塔を一時に起した事は甚だ有名な事跡で、その中に岐州鳳來寺がある。然し四明の阿育王山は、三國以來天下に名を馳せて居るので、阿育王舍利塔といへば、四明のを連想し易いのである。續法が之を長安に近き岐州のものとしたのは、單なる

想像では無い。實は崔の傳を精讀した結果である。崔は、法藏が「長安四年（七〇四）に、內道場に於て、因みに對敭して、昔岐州の舍利はこれ阿育王の靈跡なるに及び、卽ち魏册に載する所の扶風塔これなりと言へるを聞き、則天は特に崔玄暐に命じ、法藏と偕に法門寺に往いて之を迎へしめた。神輝煥爛たり。法藏、昔嘗て指を鍊り、今更に肝を隳す」と記して居るのである。法門寺の舍利塔は「魏册」にも載せられてあるといふから、隋代の鳳來寺のものとは異るだらう。

（二）總章元年、二十六歲の時、「釋迦彌多羅尊者の所に往いて、菩薩戒を受けんを請ふ。崔は、「總章の初、法藏は猶居士たり、婆羅門の長年なるに就きて菩薩戒を授けんを請ふ」と言つて、その名を出さぬ。法藏は、「華嚴傳」卷四に、師子國の長年沙門釋迦彌多羅なるもの、高宗の朝に來儀し、曾て京師西太原寺に至りて、諸僧の「華嚴」を轉讀せんとするを見て、此處にもこの妙典あるを知り、合掌讚嘆した事を言つて居るが、法藏との關係は、勿論言つてない。澄觀は、「懸談」卷八に、「皇覺之水衛護生靈」の下に、この多羅の事跡を載せて、而もその名を佛陀彌多羅として居る。元の普瑞は、「會玄」卷二十八の下に、「懸談」のこの個所を引證して、「鈔、長耳婆羅門等」とし、而して長耳と長年と皆傳寫の誤と言つて居るが、「會玄」の引證した文句は、予の所有する寬文年間鐵眼重梓の「懸談」には無い。「大正大藏」中のものにも無いが、普瑞の手にせるものには、左樣に記されてあつたものと見える。そは兎もあれ、續法が、崔の傳へて居る長年婆羅門を「華嚴傳」の師子國長年沙門釋迦彌多羅としたのは、長年といふ所に一致を見ての上からの推定であらうと思ふ。

（三）咸亨元年、剃染し、上元元年（六七四）、旨あり、京城の十大德に命じて、師の爲に滿分戒を授け、號を賢首と賜ふ。――上元元年は、法藏三十二歲の時である。この年代も、續法が何によれるかを知らぬが、蓋し事實に合するかに思はれる。續法は、初に三祖諱法藏、字賢首、帝錫別號國一法師といひつゝ、こゝには滿分戒を授けられた時に賜はつた勅

統として居る。然し字賢首といふのが、澄觀以來の傳統に從つたものと見れば、差支へが無い。

（四）長安四年（七〇四）、天后、師を長生殿に召し、十玄六相の旨を問ふ。師、殿隅の金師子を指して、爲に之を喩曉す。――「統紀」には、金師子の因緣を聖曆二年新經を講ぜる際の事とするが、續法は之を長安四年の事とした。年代は如何にあれ、この因緣は宗密も記して居るけれども、後の構想であるまいかと思ふ。

（五）景龍二年（七〇八）雨を祈り、中宗は禮して菩薩戒師と爲し、號を國一と賜ふ。太極元年（七一二）、睿宗、華嚴和尚に詔して菩薩戒師と爲し、心地戒を受けて、遂に位を傳へ、號を先天元年と改めた。――崔は、兩宗の受戒を一括して擧げ、特に年代を分つて記さぬ。

第三、法藏傳に於ける異說について

法藏傳は、前二祖に比すれば頗る明瞭であるから、多くの異說の起るべきで無いに拘らず、他の例に洩れずして、これにもまた相當に異說がある。法藏に關する大問題は、實はその著述の上にあり、殊に杜順の「法界觀門」との間に複雜な關係に置かれる「華嚴三昧觀」や、又「五教止觀」との間にこれまた複雜な關係に置かれる「遊心法界記」などの間にあるけれども、「三昧觀」については別に長い章を設けてあるから、こゝには撰述の問題には觸れず、たゞ傳記に關するものだけに止める。

一、住寺――法藏に冠せられる寺名が、閻朝隱や崔致遠には、大薦福寺とせられ、「宋高僧傳」には佛授記寺とせられる。元來、法藏に因緣厚き寺は、西太原寺である。これは咸亨元年（六七〇）、武后が宅を捨てゝ成し、法藏が年二十八にしてここに落髮した所であつた。この寺は、垂拱三年（六八七）に至りて魏國寺と改められ、載初元年（六八九）に至つて更に西崇福寺とせられ、長安四年（七〇四）、内道場に岐州の舍利を迎へた時、法藏を大崇福寺主と爲したのであつた。されば西太原寺

と、積福寺と、崇福寺とは、同一の寺の別稱である。次に關係の厚さは、佛授記寺で、これは新經を講じて奇瑞のあつた所である。又雲華寺にも講經し、西明寺・大薦福寺に雨を祈り、最後に大薦福寺に終つたのである。關と崔とは、終焉の場所よりいひ、「宋傳」は講經の場所より言つたのである。いづれを以て可とすべきかは、一言にして斷ぜられぬが、予は寧ろ法藏自身が奏建し、自身こゝに葬られた華嚴寺を可とするのが適當と思惟する。

二、名稱――關は法藏の諱のみを擧げてあるが、澄觀や「宋傳」は字賢首とし「纂靈」には賢首は則天の勅號であつたといひ、「統紀」には勅號賢首戒師とし「五祖略記」には勅號賢首とし、宋僧は諡號としてある。斯くて賢首は、字か勅號か諡號かの問題が起る。法藏は「華嚴傳記」の中に自ら賢首と言ひ、又法藏と言つて居るから、字としても差支へない程に行はれて居たのであるが、恐らくは則天の勅號であつたらう。又、關は、康藏法師と言つて居るから、この稱を以ても呼ばれたのである。「宋傳」は、「康藏國師とはこれか」と言つて居るが、康藏はよいとして、國師は中宗の賜へる國一に附せらるべきである。

三、鍊指――年十六の時に阿育王塔前に一指を鍊つて、法供を申べたといふ事は、どこにも出て居るが、どこの阿育王塔かについて、「統紀」には西明の育王塔と言つてある。予は、長安の法藏が、西明の育王塔前に誓つたといふを、不可思議に思つて居た所、「五祖略記」には岐州法門寺の舍利塔と言つて居り、而もこれが崔致遠の別傳中にも記せられて居るのである。岐州は扶風郡であるから、賢首がこゝに立誓したのも當然である。

四、剃髮――師の智儼入寂の時には、二十六歳で、まだ俗に居たので、新建の太原寺に隸し、二十八歳にして剃髮したのであつたが、受具の年を崔は記してない。婆羅門僧より受戒せんとしたが、却つて彼の老僧が他について受戒するに及ばぬと謂つた事を記して居る。然るに「統紀」に來つては、證聖元年(六九五)又は通天元年(六九六)に至り、十大德に命じて滿分戒を授けしめたとし「通載」に至りては、中宗の身を以てする講經に對して、京城の耆德が連名抗表したので、度して僧

としたとし、これを證聖元年の事として居る。「統紀」の說にては、五十三歲或五十四歲にして受具せる事となり、「通載」の說にては、五十三歲得度となる。次第に誤傳せられた事が、これで明瞭となる。事實は、二十八歲得度、未進具の間に百千經を講じ、遂に或は進具するを假らなかつたかも知れぬ。それが斯る異傳あるを來したのであらうか。「五祖略記」は、上元元年（六七四）に滿分戒を受けたとして居る。それなれば、年三十二の時であつて、これが最も事實に相應する樣に思ふ。

五、主張――賢首の主義主張が、智儼の後を承けて、最も多く新興の唯識宗に對した事は爭はれぬ事實である。その日照三藏に親炙して、印度の判教を諮ね、廣く探り深く究めて、遂に彼宗を並せ呑む程の組織を成したのであつた。崔致遠も、唯識宗との關係に關して力を用ひ、天台宗の如きは三世相傳へて居るので、その價値は明白であるが、唯識宗はまだ新しいから、その價値を定める事が出來ぬといふ樣に書いて居る。當時、「攝論」・「唯識」が、佛教學全部に通ずる問題となつた事、及び華嚴宗が之に對して加上の理想を成さんと努めた事は明瞭であるけれども、然し「宋高僧傳」が、玄奘の譯場に參加したが、意見合はずして去つたと記して居るのは、事實に背くものである。法藏が剃髮せる時には、玄奘は早や入寂した後である。これ思想上の問題が、遂に事實をも枉げしめるに至つた事を語るもので、斯る異說の起りは、蓋し華嚴宗末徒の間からであらうかと思ふ。

この外に、新經講讃の年代、「金師子章」の因緣、及び五個の華嚴寺を奏建し、入寂後神和原華嚴寺の南に葬られた事等に關しては、隨處に於て言及してあるから、こゝには之を省筆する。

第五章　華嚴寺について

第一、杜順の墓は華嚴寺に在り

杜順の墓所に關して、（一）唐の道宣は、「續高僧傳」卷二十五に於て、「南郊義善寺に坐定し、之を樊川の北原に逡りて、穴を鑿ちて之を處く。肉色變ぜず、月を經て愈よ鮮に、安坐三周、枯骸散ぜず、終つてより今に至り、恆に異香ありて、屍所に流氣す。學侶等外侵あらんを恐れ、龕內に藏す」と言ひ、（二）澄觀は、「華嚴懸談」卷八に於て、樊川の北原に葬り、今全身塔が、長安の南華嚴寺にあるを言ひ、（三）宋の志磐は、「佛祖統記」第二十九に於て、南郊義善寺に坐亡し、肉身を樊川の北原に塔すと言ひ、（四）元の普瑞は、「玄談會玄」第三十八に、南郊義善寺に坐脫し、其後入內して太階殿に昇り、御床に隱れて化したので、同座は之を樊川の北原に逡り、塔を鑿ちて之を處く。即ち今の會聖院なりと言ひ、（五）淸の弘璧は、「華嚴經感應緣起傳」の中に、「懸談」に從つて、樊川の北原に葬り、今全身塔、長安の南華嚴寺にありと言ひ、（六）續法は、「五祖略記」の中に、雍州南郊義善寺に於て衆に別れ、復太階殿に昇り、御床に化したので、同座に勅して樊川の北原に逡り、塔を鑿ちて之を處く。即ち今の會聖院なり。全身散ぜず、隨つて長安の南華嚴寺に塔を建つと言つて居る。

是等の記事を對照するに、元の普瑞と淸の續法とが、御床に化したといふ瑞異を記すのみで、他は悉く一致して南郊義善寺に化し、之を樊川の北原に葬つたと言ひ、澄觀以後その葬處たる華嚴寺に全身塔がある事を言つて居る。而もその葬處を、元の普瑞は今の會聖院であるとまで言つて居る。是に於て、杜順の一生を完成せんが爲には、且つその華嚴宗の初祖たる事を確認せんが爲には、この華嚴寺會聖院を研究する事が、一の題目となつて來る。予は之を研究する事によつて、華嚴寺が獨り杜順の墓所であるのみならず、華嚴宗大成者たる賢首の墓所でもあり、恐らくは五祖の塔所でもある事を知つて、杜順が華嚴宗の列祖とせられる理由を、いよ〳〵明白ならしめるを得た。是に至りて、華嚴宗の初祖が、杜順でなく智正であるといふ說は、當然成立せぬ。この意味に於て、華嚴寺の研究は、華嚴宗研究に堅實なる基礎を與へるのである。

第二、華嚴寺の實地踏査の記事

宋の宋敏求は、「長安志」第十一の中に、義善寺が萬年縣南十五里にあり、貞觀十九年の建なること、華嚴寺・會聖院・眞如塔は、縣南三十里にあり、貞觀中の建なることを言つて居り、宋の張禮と明の趙𡸣とは、實地こゝを踏査した記事を殘して居るのである。

甲、張禮は、その遊城南記(「學海類編」の中にも「咸寧縣志」の中にもある)の中に、杜光村について、次の如く言つて居る。杜光村とは、杜順の生れた故地で、法順が杜順と呼ばれるのは、こゝに生れたが爲である。

杜光村。張注曰、杜光村有二義善寺一、俗謂二之杜光寺一。貞觀十九年建。蓋杜順禪師所生之地。順解二華嚴經一、著二法界觀一、居二華嚴寺一、證二圓寂一。今肉身在二華嚴寺一。

「咸寧縣志」卷四には、この遊城南記の圖を出して居るが、それには杜光村を今の南窰として居る。同書、卷一の南關社圖に照して見る時は、南窰村は大雁塔村の南六里の距離にあるから、杜光村の位置は明瞭で、實に慈恩寺の大雁塔より南、我が六丁許の距離に過ぎぬのである。張禮は、更に華嚴寺について記して居る。朱坡に上りて、華嚴寺に憩ひ、終南の勝を下瞰し、又華嚴の勝たるを知つた。東閣の勝は、華嚴に勝る。東閣とは眞如塔のある所、西に華嚴寺があるから、この稱がある。今は草堂の別院なりと言ふのである。その記事は、左の如し。

東上二朱坡一、憩二華嚴寺一、下二瞰終南之勝一、霧嚴・玉案・圭峰・紫閣、粲在二目前一、不レ待二足履而盡一也。過二東閣一、閣以三華嚴有レ所レ蔽、而登覽勝レ之。眞如塔在焉。謂二之東閣一、以三西有二華嚴寺一也。今爲二草堂別院一。

張注曰、長安志曰、眞如塔在二華嚴寺一。今其塔在二東閣一。法堂之北、壁間二石記、皆唐刻也。且載二華嚴寺始末一。則華嚴東閣、本一寺也。

この記事によつて、華嚴寺の規模の如何にも宏壯であつた事が知られる。張禮は、華嚴寺と眞如塔のある東閣とが、相當の距離にあるので、之を別のものと思つたが、「長安志」の記事によつて、本一寺なるを知つたのである。壁間に挿入せられ

てある唐刻二石記に、華嚴寺の始末を載せてあつたとあるから、若しこれについて何か言つてあれば、或は得る所があるだらうが、佛教徒でない張禮は、その唐刻なるに敬意を拂つたに過ぎぬ。

張禮の實地踏査の如何に精確なるかを知らんが爲には、その記事を順路に循つて一々記するを可とするけれど、今はそこまでは立ち入らず、唯宋代の華嚴寺を彷彿せしめるに止める。「咸寧縣志」はその遊城南記の圖を作つてあるから、記事の精確を知らんが爲に、後に至りて之を挿入する事とする。

乙、明の萬曆戊午に、またこの邊を巡遊して、その記事を殘して居るものがある。そは趙崡であつて、これまた遊城南記と名けた。文は「石墨鐫華」の中に保存せられて居る。趙崡の記錄によれば、華嚴寺は既に荒廢に歸して居たが、然し面白い事には、眞如寺の僧の言によつて、寺に昔五塔のあつた事を知り、また文殊閣に藏せられた杜順の肉身が、今は所在を亡した事を知り得る。五塔の中、明代には唯二塔を殘すのみであつたが、東塔の下に杜順禪師の像があり、西塔は清凉國師の妙覺塔であり、而して一僧房に儼尊者の塔額があつた事によつて、かの五塔は必ずや華嚴五祖の塔であつた事を察せしめる。是に至りて、華嚴寺が如何にも華嚴宗初祖杜順の葬處たりし事が明白となる。單なる杜順では無い、華嚴宗の開祖としての杜順である。その記事は、次の如くである。

自レ此稍西行爲二杜曲一。……又西北爲二楊萬坡一。夏侯村上華嚴寺、丹碧雖殘。記謂有二澄襟院一、有二東閣一、有二元醫之居一。引レ水架レ閣、頗極二幽勝一。今獨斷崖敗壁而已。而倚二高原一、瞰二太乙諸山一、粲在二目前一、則猶レ昔也。寺西二塔、不レ知レ誰焉。眞如寺僧言、昔有二五塔一、止存レ二。余觀二東一塔一、下有二杜順禪師像一、西一塔爲二清凉國師妙覺塔一。俱標二重修一、敗垣中有唐比丘回滿碑一、背雅有二歐褚法一。又一僧房有二唐儼尊者塔額一、大字。又有二夢英撰碑、何潤之書記一。文殊閣藏二杜順肉身一、今亡二所在一。杜順和尚碑、不レ知何緣乃在二長安開佛寺中一。今與レ雖觀已、因嘆二地之興衰一。……華嚴之勝、十不レ存二一二一焉。

趙恒が記せる杜順和尚碑については、「支那佛教史蹟」第一集の中に、長安開輻寺に現存する杜順碑の拓本を掲げ、「評解」に於て之を研究して居る。唐の大中六年、杜順の裔杜殷の撰文で、大唐花嚴寺杜順和尚行記と題し、中に（一）その師の魏禪師なること、（二）門人動意が五臺の靈境を尋ねた事を言つて居る。文義の晦澁破碎なるは惜しい。

第三、華嚴寺の變遷

さて華嚴寺の變遷を見るに、杜順の入寂時代に於ては、まだ寺名が加へられてなかつた。（一）道宣が「樊川の北原に送り、穴を鑿ちて之を處く。安坐三周、枯骸散ぜず、學侶等外侵あらんを恐れ、龕內に藏す」と言ひ、弟子の智儼が龕所に至りて郷川を化導するを言ひ、葬處の寺名を謂はずして、杜順に雍州義善寺を冠してあるのは、まだこの葬處に寺名の起らなかつた事を語るのである。（二）賢首は、その師智儼を傳して、「華嚴傳」の中に、右脇にして臥し、清淨寺に終ると言つてある。清淨寺とは、どこにあるものか、賢首は之について何も書いて居らぬ。名を至相に貫し、而して至相寺が彼が如き名刹であるに拘はらず、智儼ほどの學德が、至相寺に終らずして、清淨寺に終つたのは、清淨寺と智儼との間に餘程の因緣が無くてはならぬ。この清淨寺について、多少搜索して見たが、「長安志」や「僧傳」にては之を見出し得ぬ。恐らくは短き年月の間の名稱であらう。種々の方面よりして、予は華嚴寺の前名であつたらうと推する。（三）華嚴寺とは、卽ち杜順の葬處に建てられた伽藍であつて、法藏は神禾原華嚴寺の南に葬られたとある。或は華嚴師といはれ、或は華嚴和尚と稱せられた法藏は、華嚴の稱を常にその一身に伴ふの觀があり、晚年に奏して兩都・及び吳・越・清涼山の五處に寺を起し、均しく華嚴の號を牓せしめ、摩訶衍三藏幷に諸家の章疏を寫してこれを貯へたのであつた。西都の華嚴寺の起原はこれである。賢首は、その自ら起した華嚴寺に葬られたものであつたが、さて何故にこゝに華嚴寺を起したかといへば、言ふまでも無く、杜順の葬所であるからである。こゝに杜順の全身塔があり、而して自分の想像にして誤らずんば、その塔所に清淨寺なる名稱

があつたのを、賢首は、規模を擴大して華嚴寺と牓したのである。清淨寺の事は强張するの要はない。今は唯樊川北原の杜順の葬所に、賢首が奏して華嚴寺を建て、そこに自分が葬られたをいへば事足る。「唐會要」卷四十八には、景雲三年に創建せられたといふ。景雲三年が改められて、先天元年となつて、その正月に法藏は寂したのであるから、寺は法藏の入寂以前に成つたのである。「長安志」が、華嚴寺を以て、貞觀年間の建とするは、杜順の葬られた時に遡つて言つたに過ぎぬ。斯くて、華嚴寺の歷史は、法藏の葬られてより始まる。淸凉は、杜順の全身塔が華嚴寺にありといふ。法藏が葬られてより、華嚴寺が文獻の上に顯はるゝ事となつたのである。淸凉のこの記事を見たゞけでも、吾人は直に法藏が杜順の葬處に葬られた事に氣付かねばならぬのである。（四）宋の宋敏求は、華嚴寺と會聖院と眞如塔とを並列して居る。（五）宋の張禮は、華嚴寺が西にあり、眞如塔ある東閣が東にあるを見た。（六）元の普瑞によりて、會聖院とは杜順の塔處にある事を知る。即ち華嚴寺は相當の規模を有して、廣汎にいふ時は、杜順の全身塔が、華嚴寺にある事となるけれども、精密にいふ時は、全身塔は華嚴寺中の會聖院にあつたのである。（七）明の趙崡は、華嚴寺・眞如寺を見たが、文殊閣の杜順の肉身は失はれたと言つて居る。當時眞如塔のある所が、眞如寺と言はれ、會聖院が文殊閣と謂はれた事を知るのである。（八）續法は、塔處の會聖院・華嚴寺の全身塔と言つて居る。斯くて華嚴寺の杜順の全身塔は、唐代より宋代を通じて、こゝに在り、明代には失はれたのであつた。

第四、華嚴宗五祖の墓塔

華嚴宗祖の葬處として、智儼のは之を明確にし得られぬが、杜順と法藏とのは明白に神禾原華嚴寺であつた。淸凉澄觀のは、全身塔を終南山に奉じ、淸凉國師を特諡し、塔に妙覺の額を賜うた。明の趙崡は華嚴寺に、淸凉國師の妙覺塔を見た。これが即ち澄觀の墓であらねばならぬ。斯くて華嚴寺に杜順・法藏・澄觀の三祖師の墓を見るのである。圭峰宗密は、鄠縣

圭峰草堂寺に葬られたから、華嚴寺では無いが、第二祖智儼のは、必ずや後の華嚴寺であつたらう。當時未だ華嚴寺の名稱が無かつたから、淸淨寺が卽ちこれに相當すると思ふ。斯く推定するのは、敢て單なる當て推量では無い。隋唐時代に於て、師の墓側に葬られる事は、概ね通則となつて居たのである。南山百塔寺に於ける信行禪師の例に見ても、南山神禾原に於ける善導大師の例に見ても、城南興敎寺に於ける玄奘三藏の例に見ても、師資の間に密契ありし程のものは、寂後までも一心一味の美を示して居るのである。之を華嚴宗に見れば、淸涼澄觀は、法藏の創建せる五臺山華嚴寺に十年間在住したが、最後にその祖師と仰ぐ賢首大師の墓所に近く葬られた。賢首大師法藏は、またその師智儼の墓側に葬られたゞらうと思ふが、これは疑問とするも、祖の杜順禪師の墓側に葬られたのであつた。明の趙崡は、華嚴寺の西に二塔を見た。東塔は下に杜順禪師の像があり、西塔は淸涼國師の妙覺塔で、昔は五塔あつたといふのが、何もの以上に華嚴宗祖と華嚴寺との關係を語るものである。

予はこの生きた事實は、文獻以上に、杜順の華嚴宗の初祖たる事を語るものと斷言するのである。單なる想像によつて、之を否定するが如きは、學者の避くべき事である。

第六章　華嚴宗祖の撰述

三祖の傳に就いて、旣に委しく之を硏究したから、これより撰述に立ち入るが、他は略して、當面の問題に關係あるものだけを硏究する事とせんに、それらの撰述が、如何に三國の目錄に表はれて居るかを大觀する事が、問題の眞相を捕促せしめるに便利を與へる事と信ずる。

第一、目錄より見たる撰述

一、杜　順

	（義天錄）	（東域錄）	（凝然錄）	（現　存）
法界觀一卷	有杜順智儼	有	有	存

この「法界觀」に對して、澄觀の「法界玄鏡」二卷あり、宗密の「注」一卷あり、紹元の「智燈疏」一卷あり、本嵩の「通玄記」三卷あり、「三十門頌」三卷あり、宗預の「科本」一卷あり、また有識の「略手記」一卷あり、呂氏の「新注」一卷等があつた。

二、法　藏

	（崔致遠）	（義天錄）	（五祖略記）	（東域錄）	（凝然錄）	（現　存）
華嚴三昧觀一卷（1）	有	有	有	有	有（不傳）	
華嚴傳記五卷（2）	有	有	有感應傳	有	有	存
華嚴發菩提心章一卷（3）				有	有	存
遊心法界記一卷（4）				有	有	存

（1）「華嚴三昧觀」は、支那・高麗・本邦の目錄に記されるに拘はらず、凝然は或は傳はらざるか、或は傳はつても行はれざるかなりと記す。これと、（4）の「發心章」との關係が、研究の題目となる。

（2）「華嚴傳記」について、「五祖略記」が、「感應傳」を擧げてあるが、これは之を慧英の「感應傳」と混ぜるものであ

る。

(3)「華嚴發菩提心章」は、「華嚴三昧章」の別名を有して居た。「三昧章」が「發心章」の名を以て行はれたのである。「三昧章」は、また「華嚴三昧觀」と同一內容のものである。「三昧觀」が「三昧章」となり、更に「發心章」となつたに關しては、重大な研究問題がある。この「發心章」なるものが、「三昧觀」と重複し、而も本邦の目錄にのみ存する所に、考ふべき問題が伏在する。「大日本續藏經」は、これと「三昧章」とを對校して居り、また「普賢觀」と「十重止觀」とを對校してある。

(4)「遊心法界記」も、また本邦の目錄にのみ存する事が問題である。この中に杜順撰と傳へられる「五敎止觀」が含まれて居る。

(5) 石田茂作氏著「寫經より見たる奈良朝の佛敎」を見るに、法藏の撰名を有するものに、花嚴探玄記(二〇)・華嚴旨歸(一)・花嚴菩提心義(一)・華嚴玄義章(一)・華嚴經關脈義記(一)・華嚴傳(一)・起信論疏(二)・起信論記(二)があり、無撰號のものに、華嚴一乘敎分記(四)、華嚴綱目(一)、華嚴遊心法界記(一)、楞伽經心玄義(一)・密嚴經疏(四)・法界無差別論疏(一)がある。是等の中菩提心義・關脈義記・遊心法界記は、崔致遠の記さないものであるが、而も崔の記せる華嚴三昧觀・金師子章・華嚴策林・華藏世界觀・妄盡還源觀の如きものを擧げて無い。問題の華嚴菩提心義・華嚴遊心法界記の名稱は、當時既に使用せられ居り、而して外に發菩提心義・遊心法界記・心遊法界記の名目もあり、更に發菩提心義遊心法界記といふ一連の名目もある。發菩提心義は、やがて華嚴三昧觀の事であらう。法藏自身が記せる華嚴三昧觀の名が、何故に又何處において、早く既に發菩提心章と變更せられたのであらうか。崔も義天も三昧觀と記す以上は、前揭の如く恐らくは本邦に於てゞないかと思ふ。

第二、「華嚴三昧觀」について

一、「三昧觀」に關する疑問

「華嚴三昧觀」一卷の名稱は、法藏の「華嚴傳」の中にも、崔致遠の「法藏傳」にも、「義天錄」の中にも、清の續法の「五祖略記」の中にも、我が永超の「東域傳燈錄」の中にも、凝然の「華嚴宗經論章疏目錄」の中にも、いづれも揭載せられてあり、華嚴宗に取りて極めて重要なものであるに拘はらず、第一に、その「華嚴三昧觀」が現存するや否やの問題がある。今日に於てもまだ不了であらう。凝然の如きは、本邦に傳はらぬ書であるとまで考へたのであつた。然るにこゝに「華嚴三昧章」なる題號を有するものがあつて、その題名から見る時は、最もよく「華嚴三昧觀」に類するから、或はこれが「三昧觀」でないかといふ想像が起る。然し之に對する證明が無くては、學問上の問題とはならぬ。第二に、「三昧章」を以て假りに「三昧觀」であるとしても、この「三昧章」は、別に「華嚴發菩提心章」といふ名稱を有して居るから、そこに又新な問題を引き起して來るを免れぬ。「三昧觀」が、何故に「發心章」と名けられるに至つたのであるか。第三に、「三昧觀」が何等かの理由で「發心章」と名けられるに至つたとして、さてその中に杜順の「法界觀」を載せてある所から、一は「法界觀」が杜順の作でないといふ疑問が起り、他は却つてこの「華嚴三昧觀」が法藏の眞撰であるまいといふ疑問が起るのである。第四に、「華嚴三昧觀」といふ名稱の外に、「華嚴三昧章」といふ名稱も用ひられ、或は「華嚴發菩提心章」といふ名稱も用ひられて居る所から、其間に幾多の混雜が起つて來て居る。中に於て、「法界觀」の問題は、杜順を決定因ならしめる重大性があるから、是非之に關說せねばならぬのである。この問題は頗る複雜で、その記事の上に用意が要せられるのであるから、先づ之に關する古來の文獻より初めるのを適當な道程とする。

二、「三昧觀」に關する三國の記錄

一、法藏は「華嚴傳」卷五の中に、次の如くに記して居る。これが問題の出發點である。

華嚴三昧觀一卷十門

右於上十門、亦各以十義、辨其所要、務令修成普賢願行、結金剛種、作菩提因、當來得預華嚴海會。用於天台法華三昧觀、諸修行者、足爲心鏡耳。沙門法藏所述。

二、崔致遠は記していふ、

復以行願所極、止觀方成、乃擬天台法華、著華嚴三昧觀・華藏世界觀・妄盡還源觀各一通、可令有目得珠。執曰我心匪鑑。蔚傳盛觀、雅契沖宗。

三、義天は「新編諸宗教藏總錄」の海東有本見行錄上の中に、次の如く「華嚴」に關する諸觀の中に之を擧げて居る。

續法の「五祖略記」は、全く之に依つて居る。

法界觀一卷　旋復頌附　　法順 俗姓杜氏 世稱杜順 述

還源觀一卷　　法藏述

三昧觀一卷

普賢觀一卷

華藏世界海觀一卷　　已上法藏述

四、凝然もまた「花嚴宗經論章疏目錄」の中に、次の如く華嚴關係のものを擧げ、

華嚴經法界觀一卷　　杜順大師述

同　經發菩提心章一卷

同　經還源觀一卷

同　經普賢觀行一卷

同　經花藏世界觀一卷　　已上賢首大師述

而して或在ニ唐土一、或行ニ高麗及新羅等一、不レ傳ニ日本一、或傳ニ此國一而逸不レ行、而今總列レ之、顯ニ宗師之章疏名字一矣として居る中に、問題の書を擧げてある。

古花嚴經花藏三昧觀一卷　　賢首大師述

これによれば、凝然は「華嚴三昧觀」と「發菩提心章」とを別本と見たのである。これは、少くも「三昧觀」を見なかつたと思はれる。

五、永超の「東域傳燈目錄」の中にも、また是等兩書を別本とし、而して「還源觀」には特に附言を添へてある。

華嚴經三昧觀一卷　　京兆西崇福寺沙門法藏撰

同　發菩提心章一卷　　同上

同　法界觀一卷　　杜順師撰、出ニ最珍仁錄一

同　經還源觀一卷　　出ニ珍仁錄一

還源觀の後に、彼宗錄中不レ載之、順ニ後勘定一といつて居る。

斯くて日本に來りて、「三昧觀」の外に、「發菩提心章」が加はつた事を知る。而して兩書の間に、厄介な問題が起つて、混沌の狀態を來すのである。

六、眼を轉じて凝然の「法界義鏡」を見るに、卷上觀行狀貌の下に、十類を擧げる中に、

一、法界觀一卷、建ニ立三重觀一、明ニ修方軌一……根本要章、始祖杜順和尚心要者、創開ニ妙宗一、授ニ之至相智儼大師一、儼祖授ニ之香象大師一、淸凉疏レ之、作ニ其玄鏡一、宗密承レ之、作ニ其註解一といひ、而して香象大師菩提心章、載ニ彼觀文一、明ニ

發心相」といつて居る。

二、華嚴三昧觀。杜順尊者作二五教止觀一卷一、隨レ教陳レ相、其圓教觀名二華嚴三昧門一云云。

「五教止觀」の中の圓教觀が、華嚴三昧門である事に於て、何の異說の起る理由はないが、既に法藏に「華嚴三昧觀」なる撰述がある上は、この同名を杜順の「五教止觀」中の華嚴三昧門の稱とするは、至當とは言はれぬ。恐らくは凝然は賢首大師の「三昧觀」が得られぬと考へた所から、その名稱だけをこゝに揭げて、その滿されぬ意を滿さんとしたものであらう。

三、賢首香象大師、作二遊心法界記一卷一、其中所有、同二五教觀一、圓教觀行、全載二此文一といひ、次に賢首師亦作二華嚴三昧章三卷一。妄盡還源觀一卷、賢首師作、彼有二六門一、云云と言つて居る。

これによれば、「菩提心章」の中に法界觀文を載せてある事は明了であるが、「菩提心章」と「三昧觀」との關係が分らぬのである。而して「三昧章」三卷なるものを新に出して居り、而も之を三卷として居る。是に至りて、「三昧觀」と「三昧章」との間にも、新な問題が起つて來るのである。

四、普賢觀。賢首大師作二普賢觀行一卷一。

五、唯識觀。探玄記中第六地處、釋二經三界虛妄但一心作之文一、開二十重唯識一、云云。

六、華藏世界（觀）一卷、賢首師作。

以上を總括すれば、「華嚴」に關する賢首の撰述は、「菩提心章」・「遊心法界記」・「華嚴三昧章」・「妄盡還源觀」・「普賢觀行」・「唯識觀」・「華藏世界（觀）」の七種となる。初の三者は、日本の目錄にのみ見られるものであるから、問題はこゝに集注せられる事となる。「唯識觀」は獨立の撰述では無い。

凝然は更に「義鏡」卷下、所憑典籍の條下に於て、次の如くに記して居る。

華嚴法界觀一卷　杜順大師述。一家高祖、是根本章。
五教止觀一卷、同上。
遊心法界記一卷
發菩提心章一卷
妄盡還源觀一卷
普賢觀行一卷
華藏世界觀一卷　已上並賢首大師撰

而して「華嚴三昧章」を出してない。前掲の如く、凝然は「華嚴三昧觀」を以て、日本に傳はらぬか、或は逸して行はれぬものと見たので、これについて何も言はぬのはよいとしても、新に「三昧章」を或は出し、或は出さぬは、その間に疑問を呈せしめる。凝然は更に「五教章通路記」卷一の中に、今日本國所流傳者として、次の如くに記して居る。

華嚴三昧章一卷　亦名發菩提心章

斯くて「義鏡」卷下に、「發提菩心章」を擧げて、「三昧章」を出さぬ理由は、この記事によつて、初めて明白となるが、然らば「義鏡」卷上に「菩提心章」の外に「三昧章」を擧げて、其間の關係を記さず、而も「三昧章」を二卷として居るのは、如何のものであらう。いづれにしても、凝然の記事に於ては、「三昧章」と「菩提章」との同異が十分判然せず、況んや「三昧章」と「三昧觀」との同異は全く不明である。兎も角「三昧觀」の何ものであるかは、闡明せられなかつたのである。これは無理も無い事である。事實上、「三昧觀」が或は「三昧章」といはれ、或は「菩提心章」といはれたのであつて、之が決定は容易の事ではない。これを決定せん事は、この一章の眼目なのである。

三、「探玄記」の一卷華嚴三昧とは何ぞや

元來、賢首大師法藏は、「探玄記」卷十三の中に、次の如くに言つて居る。

上來所明、約レ教而說。若就二觀行一、亦有二十重一、如二一卷華嚴三昧中說一。

この一卷「華嚴三昧」といふのは、「華嚴傳」に記される「華嚴三昧觀」であると推定せられるが、その「三昧觀」なるものは、凝然が日本に傳はらぬか、或は逸して傳はらぬと言つて居るので、本邦所傳の賢首の撰述中に於ては、何を指してよいかにつきて問題が起つたのであつた。

「大日本續藏」中に編入せられて居る「華嚴發菩提心章」の卷首に加へられた、正德四年(一七一四)の凡例の中に、「此章別に異本あつて、文書に紕謬多く、字句頗る缺脫して居るので、今栂尾・南都の諸本を以て、義に隨つて參訂し、改正筆削し、文に大異あるに値ふ每に、之を鼇頭に繫けた」事を言ひ、又、「世に別に華嚴三昧章と題するものあり、その文大に此の章に同じい。今謂はく、これ乃はち後學誤つて今章の殘篇を以て、三昧章と爲せるものであらう。この中には、探玄に、華嚴三昧に就いて言へる文が、總て見られぬから、探玄の指せるものでない」と言つて居る。芳英の「南紀錄」卷十三の一には、「古德或は之を法界記を指すと謂ひ、或は發菩提心章を指すと言つて居るが、今謂はく、法界記は敎の五門に約して、未だ十重を見ず、發心章の十重觀門は、未だ約敎を見ず。普賢觀行中の十重止觀は、探玄の十門と開合少しく異るも、敎に就く十重の意は大同であるから、恐らくは是ならん。學者之を思へ」と言つて居る。而して「法界記」を指せる古德の下に、特に「義鏡」と注して居るから、芳英は凝然が之を「法界記」と推定したと見たのであるが、然し凝然の「義鏡」卷上には、上に旣に引證した如く、「法界記」中の圓敎の觀行に、全く杜順の「五敎止觀」を載せて居ると言つて居るのみで、敢て「探玄」の一卷「華嚴三昧」に關說しては居らぬのである。

斯の如く法藏の「華嚴三昧觀」が明確でない所から、延いて「探玄」の一卷「華嚴三昧」にも問題が波及して、或は「遊心法界記」を以て之に擬するもあり、或は「普賢觀行」を以て之に擬するもあるといふ狀態を來したのである。是に至つて、

問題は、「華嚴三昧觀」たるものが、果して本邦に全く傳はらなかつたか、或は傳はつても逸して後世に傳はらぬに至つたか、或はまた形を變へて傳はつて居るかといふ事になつて來る。斯くて問題は、「三昧觀」に最も類似して居る「三昧章」に向けられる事となる。之が決定せられねば、問題は徒らに循環するのみである。

四、「華嚴三昧章」を高麗に訪得せる因緣

この名稱は、「凝然錄」にも、「東域錄」にも見えぬ程であるから、勿論「義天錄」や「華嚴傳」の中に見える筈が無い。何代から見え始めたかは明瞭でないが、前揭の如く、凝然が「法界義鏡」の中に、賢首が「華嚴三昧章」三卷を作つたと言ひ、「通路記」の中に、「發菩提心章」はまた「三昧章」と名付けられると言つて居るが、學者の爲せる文獻として注意せらるべきである。「通路記」に從つて、「發心章」と「三昧章」と同一のものならば、「三昧章」は「發心章」の名稱の下に、「凝然錄」にも東域錄にも揭載せられて居る事となる。是に至つて「三昧章」が當面の問題となつて來る。

前揭の如く、「發心章」に加へられた凡例の中には、「三昧章」を以て、後學が誤つて「發心章」の殘編に名付けたものであらうと想像して居るが、然し「三昧章」の名は日本に於て初めて起つたもので無くして、實に高麗に於てせられたものなる事が、新に明白となり、同時にこれがやがて「華嚴三昧觀」に外ならぬ事が明白となつたのである。事は、我が南條文雄師と支那の楊文會居士との共同の搜訪と研究とによつたもので、是に至つて長年月に亙る疑雲が一掃せられたのである。「三昧章」と「三昧觀」との同異を決定せしめた標準となつたものは、實に崔致遠が法藏和尚を傳するに當りて、「三昧觀」の直心中の十義を以て配釋して、十科を爲した一事にある。直心中の十義とは、(一)廣大心、(二)甚深心、(三)方便心、(四)堅固心、(六)無間心、(六)折伏心、(七)善巧心、(八)不二心、(九)無礙心、(十)圓明心であつて、これの有無が「三昧觀」を決定せしめる根基となつたのである。その因緣は、金陵刻經處刊の「華嚴三昧章」、唐魏國西寺沙門法藏述に加へられた楊文會居士の序と、丁巳（民國六年）徐文霨居士の加へた最後の附識とによつて知られるのである。この事實は、華嚴學に於ける、

一の特筆すべき功績であるから、その因縁を委記する事とする。楊文會居士の序には、新羅の崔致遠の賢首傳は、華嚴三昧觀、直心中の十義を以て、配して十科を成してある。この「章」、卽ち「觀」の文なるを發知せしめる。東洋の刻本には、その名を改めて「發菩提心章」と爲し、表德中に於て、杜順和尙の「法界觀」の文を全錄して居る。三千言に近い。遂にこの本の、賢首の作に非るを疑ふものあるに至つた。庚子（明治三十三年）の冬、南條文雄、高麗に遊び、古寫本を得て、郵寄西來す。首に「華嚴三昧章」と題してある。成本「章」と作すに因つて、故にその舊に依る。尙ほ「華藏世界觀」があるけれど、求めて得られぬと言つて居る。終りの徐文霨居士の附識には、こゝに到着せるまでの經過と、之を刻せる緣起とを委記して居る。これによれば、次の如くである。賢首の著述は、中土に於て久しく佚した。楊仁山先生の轉輾求得を經たもの、「探玄記」・「梵網疏」・「楞伽心玄義」・「起信義記」・「同別記」・「法界無差別論疏」・「十二門論宗致義記」・「華嚴義海百門」、以上已刻。而して「楞伽疏」七卷・「法華疏」七卷・「華嚴策林」一卷は、「日本續藏」に、此の書あるも、先生は贋本に係ると謂つて居る。「華嚴世界觀」一卷・及び此の「三昧章」は、之を日本に求めて得られなかつた。南條君嘗て先生に覆書して、法藏所作の「三昧觀」は「義海百門」或は、「華嚴雜章」の異名であると言ひ來つたが、先生は、その是に非ざるを辯じて、崔致遠の別傳に、華嚴三昧觀直心中の十心名目を用ひて居る。貴國行刻の「發菩提心章」に、十心の文を錄すること、崔と同じく、並に三十心があり、而して「法界觀」及び他種と湊合して成つて居る。謹しんで「華嚴三昧觀」が、全本高麗に流傳しあるべきを知る。祈り請ふ、駐韓の道友に之を訪はれたいと言ひ、又、書を寄せて、近ろ貴宗の同人の、高麗に往きて布教するもの、頗る多しと聞く。「華嚴三昧觀」・「華藏世界觀」の二種、高麗に或は存するものであらう。信を寄せて之を求められたいと言つた。庚子の歲、南條君高麗に遊び、この本を訪め得て、先生に書を寄せて、「華嚴三昧章」の寫本を得たから、一本を奉贈する。此の書が果して「三昧觀」と同なりや異なりやを知らぬと言ひ來つたに對して、先生は覆書して、「華嚴三昧章」は「菩提心章」に同じく、而して「法界觀」の文を闕いて居る。始めて二書の同じく一本に出るを知る。

即ち「華嚴三昧觀」なるや疑なしと言ひ寄せた。先生のこの書に於ける、數十年の久しきを經、中日韓の三國に徧ねく、一再訪求して、僅に之を得たのであるから、至寶と爲すに足るのである。先生は之に識語を加へたが、篋衍に珍藏したままで、西歸して六精を經た。同人幾んど此の事あるを知らず、遺稿を覆校して、始めて梗概を知り、底本を覓め得て、以てその志を竟へた。云云と言ふのが、徐文霨居士等の附識の意味である。

以上長々しく之を記したのは、故南條師と楊文會居士との間の、異邦同法の親交の、如何にも傳ふべきものがあり、また楊文會居士が、如何に中土に逸せる佛典覆刻に熱情をこめたか、また如何に學識が高かつたかを知り、而して今日の支那佛教學の復興が、全くこの熱情と學識とによつて齎らされた刻經の餘波であるを知らんが爲である。吾人は、故南條師と楊居士との異身同心の努力によつて、高麗に「華嚴三昧章」を得、それが長い疑問を解いて異れた事に對して、衷心より學恩を感ずるものであると同時に、この異邦同法、異身同心の揭すべき精神を學ばねばならぬと思ふのである。

五、金陵所刻「華嚴三昧章」

前揭の如く、この書は支那の楊文會居士の寄請によつて、我が南條文雄師が、高麗に訪ね得た古寫本を刊したものである。僅に十二葉の小冊子ではなるが、華嚴學に取つて極めて重要なる位置を取るものであり、同時に杜順の「法界觀」を決定せしめるものである。この書は、先づ發心・簡敎・顯過・表德の四門に分別し、表德の下に於て、五門の標目を出しながら、釋に入つて、第一の眞空觀・第二の理事無礙觀・第三の周徧含容觀の下には、全く之を釋する事なくして、直に第四の色空章十門止觀と第五の理事圓融義に及んで居る。我が「發菩提心章」と同本より出でたものであるが、兩者の間の文字の相違に至つては、枚擧するに遑がない。「大正大藏經」所收の「發菩提章」は、毫もこの「三昧章」に關說してないが、「續藏經」中のものは、之に對校せるに拘はらず、重要な個所に於て、唯三昧章本、五門中有レ標無レ釋（恐らくは無レ釋の誤ならん）と言つて居るのみで、いづれの部分に釋がないかを記して無い。金陵刻本は、五門標目の下に注して、案日本南條文雄校云、

此下初三門、無二釋可一レ考、似レ讓二其釋於杜順法界觀一也と言つて居るので、意味が明瞭となる。初三門の釋を杜順の「法界觀」に讓つたのであるといふ、南條師の言ふ所が正しいと思ふ。卽ち法藏は、この書を成すに當り、五門に分別して、初三門は杜順のまゝを承けたのであるから、これには何等の釋を加へずに、直に自己獨特の第四第五に及んだものである。

金陵刻、高麗訪得の「華嚴三昧章」は、その結構全く我が「發菩提心章」に同じく、唯、表德第四、五門中の初の三重觀に於て、その釋を闕ける所に相違があるに過ぎぬ。勿論字句の間に幾多の相違もあつて、それは「續藏經」に於て校正せるが如くである。その結構は、全く我が「發心章」と同一で、而して三重觀に釋を闕けるものであつて、それに「華嚴三昧章」の名が附せられてあるのである。

六、「華嚴三昧章」は「華嚴三昧觀」なり

以上の如く研究し來つて、初めて高麗訪得の、卽ち「法界觀」を含まぬ「華嚴三昧章」が、卽ち賢首大師の「華嚴三昧觀」であるといふ斷案に到着する順序となつた。この事は、既に楊文會居士が氣ついたのであつたが、詳細の研究は無かつたし、又その事は未だ本邦の學界に公にせられて居らぬのであるから、彼此の個處に於て既に觸れて置いたのであるが、こゝにその根據を示して置くを順序と思ふ。

「華嚴三昧章」が「華嚴三昧觀」であると斷定せられるのは、當初の直心中の十心の保證によるのである。新羅の崔致遠は、法藏を傳するに當りて、法藏自撰の「華嚴三昧觀」直心中の十義を以て配釋して、十科と爲したのであつた。これによつて、「三昧觀」なるものを證明すべき資料が、廣大心・甚深心等の直心十義であるといふ事が確實となる。さて是等の十心は、我が「發菩提心章」の中にあるが、然しこれには「華嚴三昧章」の別名があるけれども、中に「法界觀」を含む所から、法藏の眞撰か否かに疑問があり、而もこの「發心章」なるものは、支那高麗の目錄に見えぬので、これを以て、直に「三昧觀」と斷ずる譯に行かぬ。南紀芳英の如き博學すらも「探玄」の一卷「華嚴三昧」とは「普賢觀行」で無くはならぬと推定した

程であつた。旣に崔致遠が引證して居る以上は、「三昧觀」が高麗に現存して居るだらうと認定して、之が訪得を南條文雄師に新請したのが、楊文會居士で、その結果として得られたのが、「法界觀」を含まぬ「三昧章」で、この發見によつて、賢首の眞撰なるをたしかめると同時に、これこそ「三昧觀」なりと斷ぜしめるに至つたのである。

之を「三昧觀」と僞すに就いて問題となるのは、賢首自身が、「華嚴三昧觀一卷十門。右於上十門、亦各以十義、辨其所要」といへるに拘はらず、「三昧章」が四門に分別し、第四表德門に五門を分別せる結構が、賢首の記せる所に異らぬかの疑問である。これについては、次の如くに說明し得る。華嚴の三昧は、表德中の第五門理事圓融義にあつて、賢首はこれに十門を分ち、その十門に各々十義を分つて居るから、正しく賢首の記事に相應するのである。この十門十義が相應する上に、直心十義もあるのであるから、斯くてこれを賢首の「華嚴三昧觀」と斷定し得るのである。これが、必ずや賢首撰述當初の形であつたに相違ないと思ふ。

七、「華嚴三昧觀」と「華嚴三昧章」と「發菩提心章」との關係

「華嚴三昧觀」の正本を得んとするの努力は、高麗に「華嚴三昧章」を得て、よつて以て「三昧章」がやがて「三昧觀」なるを知り、それが又、「發心章」と轉じた事を知り得るに至つた。是に至りて、「華嚴三昧章」に二本あるを知るのである。一は高麗訪得のものであつて、その特色は「法界觀」を含まぬ點にある。二は日本流傳の「發菩提心章」で、「華嚴三昧章」の別名を有し、その特色は中に「法界觀」の全文を含むにある。この「法界觀」の全文を含むか含まぬかは、實に重大な差異である。蓋し當初は之を含まぬものであつたが、恐らくは本邦に來つて之を含ましめ、同時に「發菩提心章」の名に改められたものであらうと思ふ。「法界觀」を含む「發菩提心章」と、「五敎止觀」を含む「遊心法界記」とが、本邦の目錄にのみ存して、高麗及び支那の目錄に見えないのは、共に日本に來つての變化なるを語るのである。正德四年の凡例ある「發菩提心章」に、世に別に「華嚴三昧章」あり、その文大に此の一章に同じい、これ恐らくは後學が今章の殘編を以て「三昧章」

と爲したものであらうと想像して居るが、その「三昧章」なるものは、恐らくは「法界觀」を含まぬものであらう。然らば高麗訪得と同一の本が、日本のどこかに現存するだらうと思ふ。

この「三昧章」が如何にして「發菩提心章」と稱せられるに至つたかといふに、蓋し四門分別の第一に發心があつて、第一著に云何名二發菩提心一の問に初められて居る所から、この名が加へられるに至つたのである。卽ち開卷第一に發菩提心の問答があるので斯く稱せられ、同時に賢首大師の略せる三門の下に、「法界觀」を加へるに至つたものであらう。而も「法界觀」を加へた年代は、左程に新らしい事では無く、恐らくは平安朝時代であつたに相違ない。而して「發心章」と題せられるに至つて、遂に「三昧章」の名も、「三昧觀」の名も失はれ、斯くて混亂に陷つたのである。

八、杜順の「法界觀」と「發菩提心章」

斯の如く、「三昧章」が、本邦に流傳して後、「法界觀」を中に加へて、而も「發菩提心章」の題號に收められたので、是に於てか兩立し難き二個の疑難を伴ひ、延いて「華嚴三昧觀」の何ものたるかゞ不明了となつた。兩立し難き二個の疑難とは、一は「法界觀」を以て賢首の撰として、之を杜順のものとするを否定する說である。これは「發心章」を賢首の撰としての疑難である。二は「法界觀」が自撰の形で加へられてある所から、「發心章」を賢首の撰とするを否定する說である。これは「法界觀」を杜順の撰としての疑難である。卽ち「法界觀」を杜順の撰とせぬか、「發心章」を賢首の撰とせぬかの疑難で、これは兩立し難いものである。斯くて「三昧觀」も不明、「發心章」も不明であつたが、今や高麗訪得の「三昧章」が、卽ち「三昧觀」であるといふ事が確定せらるれば、「三昧觀」が明了となると同時に、「法界觀」も杜順の撰としてそのまゝに成立し、而して「三昧觀」に「法界觀」を挿入したものが、「發心章」に外ならぬといふ事が明白となるのである。卽ち「三昧觀」の外に「發心章」があるべきではないのである。この事が明白でないが爲に、凝然の「義鏡」には進退不明の記事があらはれ、その「華嚴章疏錄」には、「華嚴三昧觀」を以て日本に傳はらずとして、「發菩提心章」を加へる事となつたのであるが、

（三）傳通感應の條下を、「懸談」は翻譯・造論・書寫・讀誦・觀行・講說の六目に分ち、更に感應所以を述べて居るが、「華嚴傳」は諷誦・轉讀・講解の三目にして居るに過ぎぬ。三目を六目としたのは、恐らく「纂靈記」に基づいたものでは無いかと思ふ。其の中に於て、次の樣に種々の相違が起つて來る。「懸談」が最も多く「記」に據つたものは、この下である。

（四）翻譯の感應について、「懸談」は傳云として法藏の新經講讀の事跡を擧げて、最後に具如別錄といつて居る。この傳といひ、別錄といふのは、他の例より推すに「記」であらうと思ふ。法藏の「傳」には、勿論法藏の事跡が載せられるべきで無い。この事跡は、既に前掲した如く、崔致遠にも無い程に委しく、又「感應傳」にも斯く委しくは無い。「纂靈記」でも無くては、斯る委細な記事が無かつたと思ふ。その中に、則天大聖皇后の御筆批が載せられてあつて、その文が「懸談」のと、崔致遠のと、「感應傳」のと、各々相違する所がある。これを法藏の下には省略したから、こゝに掲げる。これは賢首傳を完成せしめる上にも、貴重の材料であるから、「懸談」のを記して、他の兩者は之を附記する事とする。

省狀具云、皆因敷演微言、弘揚祕賾、初譯之日、夢甘露以呈祥、開譯之辰、感地動而標異、斯乃如來降跡、用符九會之文、豈朕庸虛、敢當六種之應、披覽來狀、欣暢盈懷。

胡幽貞刊纂の「感應傳」には、省狀具云の四字が無く、皆因の二字を昨の一字に作り、祕賾を祕頤に作り、開譯を開講に作り、敢當を敢堂に作り、六種之應を六種之震に作り、盈懷を兼懷に作つて居る。

崔致遠の「法藏傳」には、具云を具之に作り、皆因を昨因に作り、開譯を開講に作り、降跡を降祉に作り、六種之應を六種之動に作り、盈懷を兼懷に作つて居る。

是等三者を對比して見るに、具云は崔の具之がよいと思ふ。皆因の皆を、他の二者は共に昨として居るが、「懸談」の皆の方がよいと思ふ。開譯は、他の二者共に開講として居る。これは開講で無ければならぬ。「懸談」のは、誤字である。降跡は、崔の降祉の方がよいと思ふ。敢當を敢堂として居るのは「感應傳」の誤りである。六種之應は、他の二

者には六種之震とせられ、六種之動とせられてある。いづれにしてもよい。盈懐を他の二者は、兼懐として居るが、これは「懸談」の盈懐の方がよいと思ふ。

斯の如く、僅小の文であつても、斯る差違があつて、對校によらねば、完全を期する事が出來ぬのである。さて「懸談」は何に據つたものであらうか。「感應傳」との相違より見るに、恐らくは「纂靈記」に據つたものであらう。崔致遠もまた同じく「記」に基づいたのであらうが、その中に、咋・兼の如き文字の相違を來し、「感應傳」は刊纂の折に却つて崔に據つたものでは無いかと思ふ。

（五）造論感應の下に於て、「懸談」は世親・劉謝之・靈辨の三人を出し、後二者を傳云として傳して居る。前の部類品會中の論釋の下に、龍樹・世親・劉謝之・靈辨の四人を擧げ、後二者に關して、「如二纂靈記一」といひ、次に當に重出すべしと斷わつて居るから、この傳云は當然「纂靈記」の文で無ければならぬ。之を「華嚴傳」に比較するに、例の如く、全同で無いのである。

（六）書寫感應の下に、「懸談」は後魏安豐郡王延明・中山王元熙の二人を出し、「並以宗室英靈」と言つて居る。これは「華嚴傳」にも、書寫の下に、魏安豐王延明・中山王熙として出されて居るが、多少の相違のあるのは、「纂靈記」に據つたが爲であらう。「會玄」は「纂靈記」に元延明とせるをいひ、この二人の姓は皆元であつて、王の字は誤り書せるものとし、而して以二二人並是祖宗英俊靈辨之室家一、非レ謂二王家宗室一也と言つて居る。法藏が共に王を冠して元を冠せず、澄觀が一人に元を冠して居るのは、「纂靈記」に基づいたが爲とせねばならぬ。斯の如き事實問題に至つては、慧苑の記述の方に、多少の長所を有して居たに相違ない。

（七）書寫感應の下の鄧元爽と、讀誦感應の下の慧祐とは、「華嚴傳」の中に無い。「感應傳」の中には、共に出て居り、前者は鄧元英（有本名二元爽一）とせられ、後者は惠招法師、或云二惠祐一とせられて居る。「懸談」のは、「纂靈記」か「感應傳」かに據つ

たものであるが、「感應傳」が一個所も引かれてないから、これまた「纂靈記」に據つたものであらう。斯る所に、「華嚴傳」と「纂靈記」との相違を、明了に認める事が出來るのである。

（八）「懸談」は觀行感應の下に、解脱和尚・道英・靈幹の三人を擧げ、講說感應の下に、求那跋陀羅・勒那摩提・杜順・法藏の四人を擧けて居る。然るに「華嚴傳」にては、解脱和尚は轉讀の下に、道英・靈幹・求那・勒那の四人は講解の下に出して居るが、杜順・法藏の二人は無い。この分類の相違と、杜順・法藏二人の揭載とは、「纂靈記」に據つたが爲であらう。「懸談」は道英の下に亦如「傳說」といひ、求那の下にも餘如「傳說」といひ、如何にも「華嚴傳」にも基づいた如くに見えるが、然し既に言へるが如く傳云として出す法藏傳は、「華嚴傳」にないのであるから、傳の一字によつて判斷する事が出來ぬ。

（九）「懸談」は感應所以を明した中に、王明幹・僧伽彌多羅の二人を出して居る。王明幹は「纂靈記」を引證したものであつて、法藏は諷誦の下に王失名として居り、澄觀は「演義鈔」第十九の中にも、王明幹として居る。元の普瑞は「會玄」第三十八の中に、賢首が自ら叙して其名を亡すといひ、慧苑が「纂靈記」を修して、王明幹と言つて居るのは、慧苑が賢首の後に於て其の名を詢ね得たものであらうから、この個所は「纂靈」に依るのを正しとすると言つて居る。次に僧伽彌多羅は、法藏が轉讀の下は釋迦彌多羅として居るものであつて、事跡は一致して居るが、名を異にして居る。「感應傳」の中には、三藏梵僧として記して居るが、事跡が異るから、これまた「纂靈記」に據つたが爲に、この相違を來したものとせねばならぬ。

以上によつて、「華嚴傳」と「纂靈記」とは、明白に異つたものである事を知るのである。義天が、既に海東有本現行錄の中に之を區別して居るのであるから、斯の如き煩瑣な研究は、一面から見れば無用である。然し法藏傳を完成して、後世據る所あらしめた崔致遠が、之を同一視して居り、而して「纂靈記」は實に法藏傳に對する貴重な資料と爲つたものであるから、一應は以上の如き手數を取つたのである。然らば崔致遠をして彼が如き記事あらしめたのは、何に由るのであらう。「華嚴

傳」を法藏が着手し、未だ終らずして逝き、慧苑が之を續成した事は、事實であらう。慧苑の續成したのが「纂靈記」なのである。凝然は、法藏が「華嚴傳」の外に「纂靈記」を撰し、之を終らずして逝けるので、慧苑が後に之を作つた樣に言つて居るが、それは誤りであらう。崔致遠が、慧苑・慧英等の續成したものとして居るのは、恐らくは慧苑・苑英の二人が、法藏の寂後に、「華嚴」の靈異を集めた事を知つて居るが、然し慧英の「華嚴感應傳」二卷を知らなかつた爲に、この誤りを來したものと思ふ。「感應傳」を知らずして、單に「纂靈」のみを見る時は、如何にも「華嚴傳」と大綱に於て一致するものであり、而も文を省略して居るから、「華嚴傳」以上に出るものが少いのが目につく。これを崔致遠が「纂靈」を以て「華嚴傳」の燒き直しに過ぎぬものと見た所以である。然し法藏や杜順の傳は、「纂靈」に據らねばならぬのであるから、その點に於ては「纂靈」に負ふ所があり、華嚴宗の上から見て、矢張必須の書の一である。これ後の祖師が依用した理由であらねばならぬ。

第八章　結　論

以上、多少煩瑣に亘つた點もあるが、予の言はんとする趣意はこれを盡した。結論に類する事は、隨所に之を言つて居るから、改めてこゝに開陳する必然もないとは思ふが、論文の體裁もあり、こゝにまとめて記して見る。

祖師に關する前段には、杜順の章下に於て、杜順の「華嚴」に關係ある事、及び「法界觀門」の撰者として唐代以後之を疑ふものがなかつた事を述べ。智儼の章下に於て、智儼と智現との同人なるべからざる事、隨つて智現の師たる智正が華嚴宗の初祖たるべきにあらざる事を述べ。法藏の章下に於て、その弟子慧苑が傳し、澄觀が錄して居る法藏傳より見て、法藏が自ら奏建せる華嚴寺に葬られた事、而してその華嚴寺は杜順の墓所にある事を述べ。更に華嚴寺の章下に於て、宋明時代

の實地踏査を基礎として、こゝが杜順のみならず、法藏・澄觀の墓所なるを證し、以て杜順が華嚴宗初祖として疑ふべからざる事に結末を與へた。

祖師の撰述の傍證には、古來の問題たる法藏の「華嚴三昧觀」が高麗訪得の「華嚴三昧章」で、之と同本なる「發菩提心章」は、これに杜順の「法界觀門」を加へたものなるを證し、以て杜順の「法界觀門」と、法藏の「華嚴三昧觀」とに、獨立の位置を與へた。こゝに最も多く研究上の所得があらうかと思ふ。

斯くて最初問題の所在として揭げた四個條について、次の如き結果となる。

一、杜順は華嚴宗初祖なり。

二、智儼と智現とは別人なり。

三、「法界觀門」は杜順の撰なり。少くも杜順にあつた新世界觀の表はれで、これがあつて、杜順は華嚴宗初祖と仰がれたのである。

四、法藏の「華嚴三昧觀」は「華嚴三昧章」の名を以て現存する。それは「發菩提心章」より「法界觀」を取り去つたものである。

問題は、斯の如く四個條に分れ、之に對する研究として、祖師に關する方面より、撰述に關する方面より、多岐多端に亘つたが、その趣意とする所は、杜順が華嚴宗初祖である事を證明せんとするにあり、而して希はくはその目的を達し得たと思ふのである。

續華嚴宗傳統論

緒　論

境野哲氏の杜順初祖否定說に對し、予が「東方學報」東京第三冊に掲載した華嚴宗傳統論が、學界の一問題となつた。境野氏は「大崎學報」に於て、之に對する意見を述べ、今また鈴木宗忠氏は、之に對する異說を「哲學雜誌」に發表し、而してまた之を「原始華嚴哲學の研究」といふ著述として公刊した。予は、あの研究が兩氏の大なる關心を得たことについて、甚だ滿足の意を表する。予の意見は、前號に盡きて居るが、其後新らしい材料も得て居るから、之を加へて前回の所述を一層敷衍し、以て兩氏に對して敬意を表する事とする。新資料といふのは、宋本「華嚴三昧章」を以て第一とし、宋本よりの寫本たる「淸涼書」を以て第二とし、宋本「法藏和尙傳」を以て第三とする。此中、「華嚴三昧章」は、「發菩提心章」の稱を以て、「大日本續藏經」中に載せられてあるが、その間には「法界觀」を含まぬ點に於て相違があり、更に高麗訪得の「三昧章」とも、字句の相違の點があつて、是非學界に公表すべき價値を有するものである。「法藏和尙傳」も、亦「續藏」中に載せられてあるが、それは鳳潭の新刻本を用ひて居るので、頗る誤謬を含んで居る。最も「續藏」公刊當時は、この宋本がまだ現はれて居なかつたから、それは止むを得ないのであるが、今日は幸にも誤謬なき宋本「法藏傳」に接し得るのである。「淸涼書」は、恐らくは未だ學界に紹介せられぬものであるが、その中に「法界觀門」を決定すべき文字を含んで居るのであるから、この場合に於て學界に公にすべき價値を有するものである。前號に於て予が切言した樣に、この「法界觀門」こそは、杜順の華嚴宗祖たるに取つて、極めて重要なものであるが、境野氏は之を智正說・智現筆受のものであらうと想像し、鈴木氏は法藏のものであると、明白に斷言して居る。境野氏のは、智正說とするのであるから、智正說が破れさへすれば、或は杜順說となり得べき可能性を有するのであるが、鈴木氏のに至つては、之を下して智儼にだに屬せしめぬのみか、明白に法

藏のものと斷言するのである。又予が杜順の位置を見るべき重要の事實として、華嚴寺を細說したに對して、境野氏は細小の點に於て異見を吐いて居るが、然しこゝに杜順・法藏・澄觀の三祖の全身塔ある事を確認した。鈴木氏に至つては、單に想像又は傳說の斷定の下に、之に一顧をだも與へぬのである。こゝに至つて、境野氏の說は、大に予の說に接近して來たが、鈴木氏のは全く何等の關係なきまでに離れて居るのである。說の分離は、各々見地があるのであるから止むを得ないが、問題はいづれに眞實がありやといふに係る。予は相當の苦心を拂つて、先づ〳〵大方の同意を得るだらうと思ふまでの細說をしたのであつたが、今やこの氷炭相容れぬ說があらはれたので、新資料を加へて、更に之を細說する事とした。同じ材料に對しても、互にその見方を異にするので、予も旣に掲げ、兩氏も亦同樣に掲げて居ても、敍述の都合上之を掲載する必要を認めるし、又一度にて事足るべき事を、幾所にも重說して居る所もあるが、そは予が大切と信ずるものを強調せんが爲であるから、この點について、あらかじめ大方の諒解を請ふ次第である。

事は頗る煩瑣に亘る所もあるので、之を明了ならしめんが爲に、便利上次の六章に分つ事とする。

緒　言

第一章　境野氏說につきて

一、「大崎學報」に於ける境野氏再說

二、智儼と智現との同異

三、華嚴寺に關する諸問題

四、氏の擧げた「華嚴春秋」

第二章　鈴木氏說につきて

一、澄觀の杜順初祖作爲說

第一章　境野氏說につきて

一、「大崎學報」に於ける境野氏再說

境野氏は「大崎學報」第八十二號に於て、「杜順は華嚴宗の初祖にあらず」と題して二十五頁の論文を掲げ、予の初祖說に對して反駁を試みられた。氏今や地下に就いたから、之に對して更に批評の言を吐くは、情に於て忍び難い所があるけれども、鈴木氏の說を批評する都合上、一應は之に言及する必要を感ずるのである。氏のこの論は左程長いものでないけれど、事が杜順のみに關するのであるから、相當の詳細を盡したものと見るべく、氏の初祖說はこの論によつて一層明了となつたとせねばならぬのである。氏は予の說に對して批評を爲す起首に於て、先づ謙虛なる態度を以て、左の如くその結論を宣言した。

此の杜順の華嚴宗祖否定說に對し、畏友常盤大定博士は、最も力强き反對を表明せられ、「東方學報」の上に、四六二倍版にて殆ど九十六頁の大論文を載せ、研究委曲を盡し、論難最も親切を極められた。私は博士の厚意を謹んで受けると共に、論中の部分々々に於ては、私の誤謬を正すべき幾多の點を發見すると共に、博士の啓發に對して甚深の謝意を表せざるを得ないのである。然しながら、此の華嚴宗統の大筋の見解については、私は未だ遂に博士の高見に服することの出來ないことを遺憾とし、尙重ねて私意を述ぶることを許容せられんことを請ふものである。

氏のこの謙虛な態度は、やがて予の執らんと擬する所であるから、このまゝを以て、改めて予より氏に對する語としたい。唯「東方學報」を「大崎學報」と變へ、九十六頁を二十五頁と改め、常盤大定の代りに境野黃洋の文字を以て置き換へればよいのである。

氏は論を進める最初に、「第一に私は、杜順が華嚴の教學には、絶對の何等の關係のない人であるといふことを述べたのを、潔くこゝに改めなければならない」とて、「私（境野氏）の主張の文句を改めて、杜順は華嚴經の學者行者として何等の關係がない」といふのを、次の如き「意味のものとしなければならないことを、明瞭に告白する」とて、左の如く訂正せられた。

杜順と華嚴との間には「續高僧傳」にも、はたまた「華嚴傳」にも、何等授受の關係のありしことを言はぬほど、其の問題について稀薄な關係であつた。

予の指摘した杜順と樊玄智居士との間の「華嚴經」寧ろ華嚴行授受關係を、そのまゝに領受して、その主張に改變を加へたのは、學者としての氏に於て、頗る敬意を表すべき態度とせねばならぬ。予は氏に對して、杜順と樊居士との華嚴行授受關係を、そのまゝ杜順と智儼との間にも移入せられたいと希望するが、然し氏は「華嚴傳」に杜順の名のないといふ所から、矢張その根本主張は改められないのである。予には智儼が杜順の墓所に退隱したといふ事實から、何としても華嚴行の授受關係、少くも深い影響を認めなければならぬと思ふのである。智儼の鄕川化導につきては、後に至りて更に觸れる事とする。「華嚴傳」の中に樊玄居士の存する事は、氏の「華嚴傳」の見方に根本的の變革を加へた。前には華嚴宗大成者たる法藏の此著に、杜順の名のないといふ所を強調して、その初祖否定說を主張したのであつたが、予が氏の初祖たる智正も、また皮肉にも單にその名があるのみであると指摘したに對して、頗る困惑せられたものと見えて、「華嚴傳」なるものは、元來「華嚴」信仰の奇蹟を實錄するのが主眼であつたから、奇蹟の多い杜順傳は省かるべきでないが、祥瑞の見るべきもののなかつた智正傳は、却つて省かられて然るべしといふに至つた。これ「華嚴傳」に對する見方の根本的變更である。その「本書は一種の奇蹟傳であつて、宗統學統の事蹟を主眼としたものではないから」、「つまり智儼の傳のない所以は、杜順の傳のなからざるべからざる事を反證して居ると言つても差支ない」といふのは、頗る巧妙な論法であつて、融通自在の筆力であるが、言論の末に走り過ぎた觀がある。若し氏が最初に「華嚴傳」を以て一種の奇蹟傳にして、宗統學統の事蹟を主眼としたものでな

いと見るならば、之を第一の根本資料として、杜順初祖否定說を主張するには至らなかつたに相違ない。當時にあつては、之を以て重要な宗統學統の書と見、今や奇跡傳として之を葬り去るは、辻褄の合はぬ話である。にも拘はらず、至る所に此書を以て重要なものとして論を立てゝ居る所から見れば、この奇跡傳といふ見方は、杜順の華嚴行關係の記事と、智正の名のみの掲載に對する辯論上から案出せられた論法であるとせねばならぬ。奇跡傳と見ても、猶、法藏が、智正を以て華嚴專業でないと言つてある所には、氏は猶一層の困惑を感じたのであつて、之に對しては、立派な地論宗系統の華嚴學者に間違ないといふ結論に止めたのみである。智正の華嚴學者である事は、素より明白な所で、智儼の華嚴學がこの智正より受けたものである事は、十目の見る所。予は特に學と行とを區別して、智儼の學は智正より、行は杜順よりとしたのであつた。然しこの智正を華嚴學以上に推し進めて、華嚴宗の初祖とすべきや否やが問題なのである。「華嚴經」の學者は、宋の法業以來澤山にあつて、「華嚴傳」を見たゞけでも多いが上に、これに載らぬものもある。今は華嚴學者が問題でない。特に予の根本主張は、法界觀・華嚴行の上より杜順を初祖とするのである。氏の智正觀からは、初祖としての結論が出て來ぬ。地論系統の華嚴學者といふだけに止めたのは、その初祖說を自ら放棄するの止むなきを表白するものと見てよい。要するに氏の「華嚴傳」の熟讀が、その觀方を變へしめると同時に、智正の觀方にも變更を與へたのであつて、その杜順初祖否定說には、可なり疎漏のあつた事を表明するものと見ねばならぬ。

二、智儼と智現との同異

次に氏は、智正の門下に智現と智儼とあり、同音の異人が同時に同一處に同師の下に居て、同一「華嚴」を學んだといふ事は、餘りに偶然の一致が度を過るといふので、予の別人說に對して、矢張同人說を主張して居る。これについて、可なりに事細かに論述して居るが、要するに見方考方の相違であつて、これは幾往來しても論の盡きるものでなく、結局は有耶無

耶に終るを免れぬ。この同人說は氏の主張の重要なもので、恐らくは智現を見出した事が、氏をして智正を立てゝ杜順を去らしめた理由であらうとまでに、氏の說に取つては關係が大なるものである。然し智現と智儼との同音といふのは、日本人からいふので、支那人にあつては何としても言へるものでない。現の音は hsien であり、儼の音は yen である。この餘りに明白な相違については、予は特にこれを指摘しなかつたが、氏既に地下に就いたから、論旨を明白ならしめる爲に、今は之を强調せねばならぬ。智正の弟子に智現を見出し、これが同音の智儼と混同したのであらうといふ思ひ付きは、日本人にこそ起れ、支那の人には起り得ないものである。且つその傳を見ても全く異るのであつて、この思ひつきから杜順初祖否定說を導き來れるは、氏の爲に惜しむべきである。兩人の間には發音が異るのみならず、智現は終身其師智正に事へ、師の寂後その餘身を焔捨して、至相寺の西北に於て巖を墜ちてこゝに龕した。智儼は樊川北原の杜順の龕處に退いて、その晩年を樊川化導に終へた。至相寺は南山にありて、樊川の北原とは全く異つた所である。樊川北原は長安城の南三十里にあり、至相寺は六十里に餘る。この字も異り、音も異り、事蹟も異る二人を、同人と見んとするは大に然るべきでない。

　これについて、(一) 氏が智儼について、道宣の記せる短い文中の、「振ニ績京阜ニ」と、「至ニ龕所ニ化ニ導鄉川ニ」とを對句と見て、或は云云し、或は云々したと見るのは、强辯の感を免れぬ。素直に之を見る時は、壯年にあつては績を京阜に振ひ、業成つて後に鄉川を化導したと見るべきである。(二) 道宣が智現の事蹟と智儼の事蹟とを別々に記錄したのを、後にうつかり混視して、智現を智正の最初からの弟子と思つたのであらうといふ論法は、その意を十分に了解し得ないが、恐らくは智儼は最初から智正の弟子であり、智現は後の弟子であるのを、道宣がうつかり混同してあべこべに記したといふのであらう。何にせよ、想像上の說であり、道宣の「續高僧傳」に對する信用如何の問題であるから、この事に對する想像的批評は避ける事にする。予も勿論道宣の傳に幾多の誤謬や錯亂もあらうと思ふ。然し今日に於ては、この傳を基礎として論を立てねば根據が据はらぬ。また基礎とし得べき學的撰述と言はねばなるまい。(三) 道宣が智儼のことを傳聞して書いたのは、多分智儼の

四十五、六歳ぐらゐのことで、同時の後輩として餘りに深い關心をもつて書いたのでなからうから、此の位の記事の錯誤は容認すべき理由もあらうと、氏が言ふのは、當初から道宣の記事に誤があると見ての辯護であるが、少しも難有からぬ辯護であるのみか、予には大に道宣をこき下したものとしか考へられぬ。

予は之に反して、道宣が六歳年少の智儼を記したのは、同時の新らしい後輩についてゞあるから、これこそ遠慮なしに從ひ得べき記錄であり、同時の而も年少のものを記した道宣の態度にも敬服すべきものがあり、また記される智儼の偉なるをも翔せしむべきものがあると思ふ。(四) 智儼が鄉川に化導して居ても、師の智正の入寂と聞かば、歸來して遺身を鳩拾するに、何の不思議もないと、氏のいふのは、これまた智儼と智現とが同一の人であると見ての想像說で、予から見れば、異人を強て同人とせんとするものと言ひたい。要するに、予が兩人の事跡を明細に比較して、その別人なるを論じたに對して、氏は頗る困惑せられ、全く想像の上に立つてのみ論を進めて居るが、これは多言を費して批評するを避けて、智現と智儼とは同音でないから、其の間に混雜などの起り得べきでないといへば、事足ると思ふ。

三、華嚴寺に關する諸問題

最後に氏は、終南山に於ける關係寺院の位置と、五祖の墓處に關する問題につきて、實地踏査の上でなければ、到底決定的の論斷は下しかねるが、暫らく予の提出せる文獻の範圍内に於て、氏の管見を述べさせて貰はうといふ謙讓の態度を以て論じて居るものにつきて、視易からんが爲に、段落を分けて氏の考を叙し、併せて予の意見を加へる事とする。

一、實地踏査の上でなければ、決定的の論斷は下しかねるといふは、同意見である。然し今日行つた所で、華嚴寺が無いのであるから、今日實査しても無駄である(昭和十年、結城學士の踏査によつて、現存が確證せられた)。一方に唐以來の文獻があり、他方に宋明の實査報告があるから、之に從ふ以外の方法がない。中に於ても實査報告が大切である。若しその報

告が古來の文獻と矛盾するならば問題も起るが、文獻を助成する實査報告は、之に從ふのが至當であるといふべきである。

二、華嚴寺の起原について、氏は法藏自身の創建でないとし、先天元年創建說は、法藏の入寂後に寺とせし事を示して居る。後世誤つて之を法藏の造立に擬せんとし、その在世中に起原を置かんとせる事が、貞觀十九年說の起つたものかも知れぬと言つてあるが、特に理由もなくて、斯くまでも懷疑說を爲しては何とも致し方がない。因みにいふが、華嚴寺の剏建は、宋敏求が貞觀中とせるのみで、貞觀十九年といふのは義善寺であつた。氏は崔致遠の「法藏和尙傳」を細讀せぬのであらう。かの傳の中に、法藏が入寂の年に、兩都・及び吳・越・淸凉山の五處に寺を起し、均しく花嚴の號を牓し、摩訶衍三藏幷に諸家の章疏を寫して之を貯へんとした、その善願が天從で、功踰出に侔しと謂つて、その在世中に成就した事を明白に言つてある。之を單に想像によつて否定するのは、然るべき態度でないと思ふ。

三、氏は杜順塋處の會聖院の所在地に、法藏が華嚴寺を建てたと、予が述べたと言つて居るが、予は斯る事を言はぬ。予は杜順の墓所に華嚴寺が創建せられたと言つたので、法藏の時に會聖院があつたなどゝは決して言はぬ。會聖院が華嚴寺・眞如塔と相並んで文獻に見えて居るのは、宋の宋敏求の「長安志」が初めてである。會聖院の日は、恐らくは五祖の像を幷せ祠つた所に起つたものであらうから、その建物の出來たのは、少くも中唐以後でなければならぬ。氏は杜順の塋處に初より會聖院があつたものと考へて居るのであらう。斯る所から種々の誤解や懷疑が起つて來るのである。

四、予の記事に隨へば、會聖院も、華嚴寺の全身塔も、文殊閣も「悉く一つ」となるが、文殊閣と會聖院とは「全然同一處なり」とは考へられないと、氏は言つて居るが、こゝの一つとか同一處とかいふ語は、頗る曖昧であるけれども、氏と雖も、よもや三つの建物を同一物の別名といふのではなく、同一の地點に相接してあるといふのであらう。然らば氏の見る如く、予は杜順の墓所を主として、こゝに華嚴寺が出來、時あつて杜順の塋處に會聖院が出來、また眞如塔が出來、更に文殊閣が出來たといふのである。唯會聖院と文殊閣とに關して、之を幷記して居る人がないから、同時に幷存したものか、或は

前に會聖院のあつた所に、後に文殊閣が出來たものか、それだけが決定せられぬ。然し是等の建物が、杜順の墓所を主として出來たものであると見る事は、氏の言ふ通りである。氏は文殊閣と會聖院とは、全然同一處なりとは考へられないといふ。同一の建物とは考へられないといふのならば、予も同意見であるが、同一の地點に接近して居るものでないといふのなら、予は全く反對に立つものである。

五、氏は杜順の全身塔の外に、こゝに法藏・澄觀の全身塔が出來た事を明白に認めた。これが認められゝば、予の目的は達するのである。智儼のは、いくら穿鑿しても必竟は想像の域を出でまい。清淨寺は或は華嚴寺の前名でなからうかと想像したのも、唯有り得べき可能性を言つたまでゞ、決して予は誇張しなかつた。華嚴宗に取りて實に重要な法藏及び澄觀の全身塔が、杜順の墓所に近く出來たと見られるだけで、予の研究は其目的を達して居るのである。こゝに五祖の墓塔があつたと言つても、悉くが全身塔であるといふのではない。宗密の墓が圭峰草堂寺にあるといふ事は、予も既に言つて居る所で、華嚴寺のはその分骨塔か供養塔であるといふ事は予も認むる。

六、氏は斯く細說し來つて、その後に「之を要するに、杜順の化身說、全身の華嚴寺安置說は、皆澄觀以後の文獻に存する所で、杜順初祖說成立以後のものであるから、之に基いて作爲せられた寺塔の記錄は、そのまゝに信ずることは出來ない。之によつて澄觀以前の史實を證せんとするは、甚だ危險なり」と結んであるが、中心たるべき問題をはづれた、頗る不得要領な結論といはねばならぬ。予の言はんとするは、杜順の墓所を主として、法藏・澄觀の全身塔が出來、よし供養塔を交へたにせよ、五祖の塔が出來るに至つたその背景を考へねばならぬといふのである。澄觀以前の史實を證せんとしたのではない。氏も必ずや華嚴宗に於ける杜順の位置を、大に見直したに相違ないが、蓋し其意は寺塔に關する記錄には、そのまゝに信じ得られぬものがあると言ふのであらう。氏の敍述は、予から見れば、すべて予とあべこべの經過を取る。氏は「杜順初祖說成立」あつて後に、澄觀以後の文獻が出來たと强調するのであるが、予は杜順の初祖說の成立などに力點を置かなかつ

た。唯、智儼や法藏は、自己の宗旨の上に取つて最初の基礎を置いた神僧として、杜順を仰慕したと見るのである。その初祖說などは、法藏以後に出來たのであらう。杜順の全身塔の出來たのは、澄觀以前であるに相違ないが、いつ誰が建てたなどゝいふ事は、誰しも斷言し得まい。然し、道宣が杜順の肉身を龕藏した事をいつて居るから、存外に早く出來たものと推すべきである。道宣時代に於て、既に學侶が外徒を恐れて之を龕藏したといふ事實によつて、全身塔の出來るべき基礎が判然として居り、こゝに法藏が華嚴寺を創建し、法藏のみならず、澄觀の全身塔までこゝに出來た事は、華嚴宗の上から見て、大なる意義が無くてはならぬ事を考へてくれさへすれば、それでよいのであつて、建物の事などは、左程に固執するの要がない。助成資料が審査報告中に見られ、その報告が傳統說を助成し證明する事を知れば十分である。予は、氏が煩瑣な南山の關係寺院や左祖草堂の問題までをも考察して、杜順の聖蹟を主として、法藏及び澄觀の全身塔が出來た事を認定した事を以て滿足する。華嚴寺の創建や、會聖院と文殊閣との關係やなどは、之に附隨する問題で、而して何と論じ合つても、推想以上には出ぬから、それは他日に保留してよい。

七、氏は最後に、「常盤博士には法藏の著述たる華嚴三昧觀に關し、種々有益なる考證を試み、結局此の華嚴三昧觀の中には、法界觀門の文が無雜作で挿入せられて居ることを明にせられた」とて、予の研究に對して贊意を表し、而して「然しそれが爲に法界觀門が智正の作でなく、杜順の手に成るものといふ何等の證明にもなるものと思はれないから、こゝには博士の勞を多として、感謝し置くに止める」と結んである。論旨を辿るに、「法界觀門」が「華嚴三昧觀」以前のものであるといふ事は、氏も認めて居る。唯それが智正の作か杜順の作か不明であるといふのである。これについても、氏が「法界觀門」を法藏以前のものと認めた事を以て、予は滿足する。氏の智正初祖說は、蓋しその弟子智現が智儼と混雜せられたといふに基づき、智儼を智現と置き換へる所に出でて居るのであるから、智現と智儼とが別人となれば、智正初祖がやがて杜順初祖と變り得べき可能性があり、隨つて氏が智正說と想像する「法界觀門」が、轉じて杜順說となり得るのである。

斯の如くにして、氏の所說に對して多く不同意を表する事となつたが、氏の說が次第に予の言ふ所に近くなつた事に對して、予は快心を感ずる。若し康存せられて居たならばと思はざるを得ない。

四、氏の擧げたる「華嚴春秋」

氏は「華嚴春秋」を讀んで、鳳潭に杜順初祖否定說あるを發見したとて、可なりの喜を以て記して居る。まだ「華嚴春秋」を見ぬ自分は、氏の說をそのまゝに見て、鳳潭に此說のあるを不思議に思つたのであつたが、偶々結城令聞君から中出源次郎君の近購中に此寫本あること、及びこの說は鳳潭のものならざるべきを指示せられ、直に之に就いて取調べた所、果して鳳潭の弟子覺洲の撰なるを知つた。鳳潭は「五教章匡眞鈔」の自序の中に、次の樣に述べて居る。

隋末首祖燉煌帝心和上、破レ塵艸ニ翔五教止觀一、授ニ之至相一、至相儼尊者、當ニ唐之初一、造ニ孔目搜玄一、互鼎ニ沸於其教一、傳レ之瓶ニ注于賢首一、賢首大師法藏、嗣ニ著斯章之與ニ探玄一、波ニ騰其宗一、雷ニ轟乎當時一、可レ謂宗教具備ニ厥全一焉。吁。

斯くて鳳潭は、杜順初祖の否定論者ならざるのみならず、大々的肯定論者で、「五教止觀」を以てその著としたのであつた。鳳潭のは、杜順肯定說にして、却つて後の澄觀・宗密二祖の不信用說なのである。即ち筆を進めていふ。

有ニ靜法苑者一、違ニ叛其師說一、似ニ枘鑿之不一レ能レ合焉。備師在則鳴レ鼓而攻レ之可也。至ニ清涼大統國師澄觀一、追ニ遵賢首一、撰ニ華嚴疏數百萬言一、而恢ニ弘之一、圭山定慧禪師宗密、承而繼レ踵。嗟乎、苑之於ニ顚僻一、固不レ足レ論。而夫觀與レ密、則幸躡下展ニ大手一、支中於宗弊上、由ニ元踞レ後、未レ面ニ稟乎大師一、翻然復流ニ知併于荷澤一矣。自謂レ握ニ靈蛇之珠一、實渝レ物殞レ命之芳餌也。

慧苑が師說に背馳した事については、早く定說あるから之を言ふの要はないが、鳳潭は華嚴宗中興の祖として、内外に盛名を馳せて居る澄觀に對して、弊源の一寶と見なして、この後に數十言を加へて居るのである。然れば鳳潭のは杜順否定說

ではなくて、却つて、澄觀・宗密の否定說と言つてよいのである。これは弘法大師の「十住心論」の華嚴宗觀から派生した議論であつて、法嗣の覺洲は、對「十住心論」の師の思想を發展せしめた結果、遂に思ひもよらぬ邊にまで論步を進めたのであつた。斯くて境野氏の鳳潭說を檢討した結果、氏のいふ所と異るのを見るに至つたが、然し德川時代に於て、杜順初祖否定說のあるを敎へられた事については、氏に負ふのであつて、此點大に氏に敬意を表する。

さて覺洲の說は、甚しく鈴木氏說に類し、或は全く同じと言つてもよいまでのものであるが、これはその由來と論旨を細討するの必要があるから、章を改めて後に論述する事とする。

第二章　鈴木氏說につきて

一、澄觀の初祖作爲說

境野氏の杜順初祖を否定する智正初祖說に對して、予が杜順初祖說を爲せる後を承けて、鈴木氏は杜順初祖を否定すると共に、智正初祖をも否定して、智儼初祖說を主張した。氏は「哲學雜誌」の本年一月より三月に亘る第五百六十三・四・五の三號に於て之を公にし、更に六月に至つて「原始華嚴哲學の硏究」なる著述として之を公刊した。この著は、華嚴哲學の創始者としての杜順に關する疑問と、及び法藏智儼の華嚴哲學との二部に分れ、附錄として五敎章對照本を載せてある。第一は(1)傳記からの杜順初祖說の批判、(2)法界觀の吟味、(3)五敎止觀の吟味、(4)一乘十玄門の吟味に分れて居る。この中に於て、予の主張に關する部分は、1)傳記から杜順初祖說への批判、及び(2)法界觀門の吟味の二節である。予は可なりに細密に亘つて論究したから、氏の說を見ても、この二節に關する部分に於ては特に新らしい資料が見出されず、たゞその解釋が予と異るといふに過ぎぬ如くに思はれる。氏は祖師に關して、師資關係と稟承關係と中心問題との三面を分け、この三者具有

せねば祖師とはいへぬといふ樣な、頗る手數のかゝつた祖統說を爲し、特に「華嚴哲學の創始者として」といふ題を附してある。

予の說に對する氏の主張の主要なものは、(1)澄觀の初祖作爲說、及び(2)法藏の「發菩提心章」が前で、「華嚴三昧章」が後であるといふ說である。後の方が所謂中心問題に關する所から、氏の說の重要位置を占めるもので、これが氏の最も誇りとする所と思ふ。

澄觀の初祖作爲說について、氏は「私見に依ると、杜順初祖說の淵源は澄觀に存する」（四頁）といひ、「法界觀門を杜順に歸することは、澄觀から始まつて、宗密に至つて確定した」（二四頁）といひ、「澄觀が華嚴宗の傳統を作る爲に、杜順を智儼に聯結させて、云々」（六六頁）といひ、「杜順を華嚴宗統の人と認めたのは、恐らくは澄觀がその初めであり、法藏の先蹤である智儼に、更に杜順を加へて、華嚴宗の傳統を作爲したものであらう。換言すれば、澄觀乃至宗密の作爲に依つて、祖師としての杜順が華嚴宗の歷史の上に出現したわけである」（八一頁）といふ樣な風にして、至る所に作爲說を强調して居る。

予は之に對して何とも言へぬ冷氣を感ずる。あの華嚴宗といふ大宗敎哲學を組織するに、斯る意匠や工作が加へられたものであらうか。又斯る工作が如何にして百歲を支配し得るであらうか。更に又一宗の祖師たる人に、斯る爲作造作があつたものであらうか。斯る觀を通して見る學者の學界に滿ちて居るのが、佛敎學界の現今の通弊ではなからうか。予の傳統論は、聊か之に對する老婆心を含んで居たのであつたが、今や一層强くあらはれて來たのに驚くのである。予が心外とするのみならず、澄觀自身も必ず心外であらう。斯くいへば、單に感情に走ると見るであらうが、そうではない。澄觀は法藏の葬所に近く葬られた人である。法藏は杜順の葬所に近く葬られた人である。この活きた事實を何とするであらう。氏は之について多くは想像と言つて居るが、斯る風にして之を輕々に看過すべきであらうか。境野氏も流石に、法藏・澄觀の全身塔が、杜順塋處の近くに建てられた事を明白に認識した。予は氏にもこの生きた事實に卽して、その考察を進められん事を念じて止

まぬ。若しも事實に卽して考へたならば、その作爲說は解消するであらう。

二、智儼初祖說

氏が師資關係・稟承關係・及び中心問題の三面を分けたのは、境野氏の「華嚴」授受關係が、樊玄智居士の傳を見る事によつて破れたので、師資や稟承の關係だけでは足らぬ事となつた爲に、そこで中心問題といふを加へ來つて、杜順を華嚴宗の傳統より除かんとするのである。中心問題といふのは、いふまでもなく法界具德觀であつて、これが無ければ華嚴哲學の開祖とせられぬといふのである。是に至つて境野氏が補强の資料とした「華嚴傳」を離れて、問題は「法界觀門」に移る事となる。予が杜順に重要なるは、この「法界觀門」であつて、これ一つだにあれば、その華嚴宗の祖師たるに於て十分であると云つた事が、氏に取つて重大な問題となつて來る。氏が一方に於て杜順・法藏・澄觀の全考察の事實には全く眼を向けずして、他方に於て「法界觀門」に力點を置き、何としても之を杜順より取り去らんとするのは、この中心問題の關係からである。鹿を逐ふものは山を見ずの意にもある如く、氏はこの問題に急なる餘り、「華嚴三昧章」の見方に於て、實に途方もない飛躍的推斷を爲すまでに及んだ。この事は後に讓つて、こゝには省筆する事とする。

さて氏の所謂三面から見たならば、智儼が華嚴宗祖の重要人物である事は、何人に取つても疑がない。予はかねて華嚴敎義の重要なものは、皆智儼に見られる所からして、時には、法藏よりも之を重んずべきかまでの意を以て講義した事もあつた。智儼を祖師とする事は、古往今來變りがないから、特に標榜するまでもない。たゞ之を初祖とする事が、氏の創說となるのである。こゝに於て一寸疑問を挾めば、「尤も彼（杜順）に稟承系統がないからと云つて、直に華嚴宗の初祖たることを否定することは出來ないといふ議論もある。稟承系統はなくとも、無師獨悟に依つて、卽ち一宗の初祖となることも不可能ではない。例へば天台宗の高祖である慧文の如きも、その系統は不明であるが、それが爲にその初祖たることを否定すること

とは出來ぬ」（一〇頁）と言つて、天台宗に於ての三祖相承を認めつゝ、而して華嚴宗に於ての三祖相承を認めぬ事についてである。それに對して、氏は大體上境野氏に從つての理由を擧げてはあるが、その考へ方に於て、予は先づ總體的の疑問を懷く。天台・華嚴の兩宗については、予は既に問題の所在として、支那華嚴宗傳統論の發端の條下に論じ、慧文の三諦圓融觀と杜順の法界具德觀とを對照して、解學よりも禪行が先行する事を述べたから、こゝにはこれを略する。

三、「法界觀門」類抄說

氏は「法界觀」につきて約二十頁の筆力を費し、その中に「法界觀門は、單獨の著述としては、藏經の中にも、又その他にも、決して存在しない」（二〇頁）とて、「杜順に歸せられる樣や法界觀門は、澄觀以前には存在しなかつたのではないか」（二一頁）とまでに說き進め、然らば澄觀はどこから此法界觀門を得て、之に注釋したかといふ點について、「法藏の華嚴菩提心章から取つたものである」（二二頁）。それは華嚴宗の傳統を作る爲であつて、「法界觀門を杜順に歸することは、澄觀から始まつて宗密に至つて確定した」（二四頁）といひ、「法界觀門は杜順作ではなくして、法藏作となるのは當然である」（二七頁）といひ、こゝに至つて楊文會居士の苦心考定した「華嚴三昧章」に說き入つて、日本の目錄や正倉院文書に關する手數を爲して後に、予が「華嚴三昧章」を以て「發菩提心章」よりも古い形といへるに最も強く反對して、「發心章が三觀の釋文を省略して、華嚴三昧章となり、それが我邦に行はれたと共に、高麗にも傳はつたものでなからうか。若し初めから高麗に存在したものであるなら、義天錄に當然錄せらるべく、更に古くからあつたならば、崔致遠の法藏傳にも現はるべし」（三六頁）といひ、「華嚴三昧章が近頃になつて高麗に於て發見せられた」（三六頁）といひ、「更に華嚴三昧觀が卽ち法界觀門を含む發心章であり、それが後に改作せられて法界觀門を含まない華嚴三昧章となつた」（三八頁）といふ。頗る骨を折つての主張であるが、これは氏が「華嚴三昧觀」と「華嚴三昧章」とを別物と考へ、而して「華嚴三昧章」を以て頗る新らしいものと

見て居る所から、悉く出て來る議論なのである。「華嚴三昧章」が「義天錄」や崔致遠に現はれさうなものといふのは、之を「華嚴三昧觀」と區別とする所にのみ起るのである。予は之を一つのものとして、既に論じ盡したに拘はらず、「華嚴三昧觀」や「華嚴三昧章」やの名のみは知るが、その如何なるものかを知らなかつた凝然の記事を擧げ來つても何の益に立たう。「華嚴三昧觀」の如何なるかを明に認識し得たのは、高麗訪得の「華嚴三昧章」に接し得てからの事である。

次に「華嚴三昧章」については、「太した古いものではない」（三五頁）といひ、「明治時代に高麗で得た華嚴三昧章は、既に徳川時代の中期に日本に存在した」といひ、而して「華嚴三昧章に關する日本の經錄の記事から考へて、發心章が三觀の釋文を省略して、華嚴三昧章となり、それが我邦に行はれたと共に、高麗にも傳はつたのではなからうか」（三六頁）といふに徴すれば、氏は「華嚴三昧章」を以て徳川中期頃の日本作と考へるらしい。判然明言せぬが、「徳川の中期に日本に存在した」といひ、「我邦に行はれたと共に高麗にも傳はつた」といふのは、高麗作でもなく、勿論支那作でもなくして、日本作ならざるべからずといふのであらう。斯く考へるので、「華嚴三昧觀」との同異の問題が起り、氏は別なものと考へるに至つたのである。

四、氏說に對する自說の綱格

以上は氏の著述の中に於て、予の華嚴宗傳統論に關係ある部分のみを見たのであつて、予の云爲せんとするはこの部分にある。他の部分は予の說に關係がないから、唯敬意を表するに止めて、さて前述の氏の勞力ある意見に對して、簡單に結論だけをこゝに掲げれば左の如くになる。

一、杜順の葬所に近く、法藏の全身塔もあり、澄觀の全身塔もあるといふ事實を正視せられたい。これを正視して後に、道宣の法順傳を細讀してほしい。澄觀の初祖作爲說は、自らその影を潜めるであらう。

二、「法界觀門」が單獨に行はれて居なかつたといふについては、圭峰と澄觀との往復文書を見られたい。その中に、圭峯が澄觀に師事する前に、終南大師の「華嚴法界觀門」を得て、之を助緣として練心せる事を言つて居る。これは前に氣付かなかつた新資料であつて、その條下に細說してあるから。こゝに贅せぬ。

三、「華嚴三昧章」が日本の近世の作であらうといふにつきては、宋版の「三昧章」を見られたい。この宋版は、少くも紹興年代（一一三一―一一六二）のもので、或は「東域錄」の成れる年代に接近すべく、凝然の生れよりも約百年古く、德川中期よりは六百年も古いのである。これは「三昧章」の明白に支那作なる事を語る。これこそは新資料であつて、その條下に論じてあるから、こゝには省略する。

この中、第一の三祖の全身塔は、祖統の研究上に於て、予からいへば最も重要の意味を有するものである。然し氏は之を想像の上の推論といつて顧慮せぬのであるが、次の二條に至つては、氏と雖も致し方がないと思ふ。圭峰は澄觀に從ふ以前に於て、杜順の「法界觀門」に接して居り、而もまた「華嚴三昧章」は、朝鮮本とは別に、既に宋代に於て印刻せられて居るのである。現在に於てこそ、澄觀及び宗密の注の加へられた「法界觀門」しかなからうが、當初より無いといへるものでない。法藏の「華嚴三昧章」或「華嚴三昧觀」が、五種の觀行中、最初の三觀の注を「法界觀」に讓りて之を省略したと見るのは、蓋し當然の事である。氏は之を逆にして、「法界觀」を含む「發菩提心章」から、之を含まぬ「華嚴三昧章」が出來たといひ、而も「三昧章」を以て、日本近世のものとするが、その見方の誤りなる事は、凝然の生れる以前に於て、早く既に宋版の「華嚴三昧章」ある事によつて、明了に知られるのである。之を杜順より奪はんとするに急なる餘り、途方もない飛躍を爲したのである。是に至つて氏に望む所は、「法界觀門」を獨立せしめ、之を法藏以前のものとして、更に考察を加へられん事である。

第三章　覺洲の杜順初祖否定說につきて

覺洲は鳳潭の法嗣であるが、「大日本華嚴春秋」の書があつて、その中に鳳潭一代の學績が悉く網羅せられて居り、而して又覺洲の杜順初祖否定說がある。この否定說には由來があるから、一應之を見て置く必要がある。それは、師の鳳潭が寶永四年を以て撰した「華嚴教分記匡眞鈔」に出發して居るのである。「匡眞鈔」の期する所は、澄觀の華嚴宗義が、智儼法藏の旨を得て居らぬとて、儼・藏の眞詮を發揮し、澄觀の末轍を評破せんとするにあつた。鳳潭が清涼を去つて至相・賢首に就いたのには、また由來があつて、實に弘法大師の「十住心論」中に見られる華嚴宗觀から脱せんが爲であつた。鳳潭は「十住心論」中の華嚴宗義は、澄觀のもので、儼・藏のものでないと主張するのである。

一、覺洲の「華嚴春秋」

「十住心論」と「匡眞鈔」とを見來りて、而して覺洲に及ぶ時は、覺洲の立義の因縁も意趣も能く會得せられる。覺洲の杜順初祖否定說は、實に其師鳳潭の澄觀不信用說の後を承けて、而して弘法大師の意見に逆襲を試みた所に見られるので、長からぬ間に、三國まで杜順初祖否定の意が述べられてある「華嚴春秋」によつて之を見て行く。

吾邦延曆の朝に、秘密灌頂の補特伽羅あり、名けて空海といふ。入唐して惠果阿闍梨に謁し、五部の秘教を受けて、金剛界道場に登り、自ら稱して金剛遍照菩薩といひ、滅後に弘法大師と謚號す。かの菩薩、嘗て「大日經」住心品に寄せて、自ら「十住心論」を作り（中略）、第九極無自性心は、乃ち是れ華嚴の玄樞にして、杜順先づ之を開き、智儼・法藏之に從つて立宗す。上來はすべて是れ顯教、たゞ第十心は自の秘密眞言教のみといふ。然るに彼の菩薩、未だ曾て杜順尊者はこれ華嚴の

開師に非ることを知らず。殊に至相・賢首の剏立せる所の終圓の淺深、一乘同別の教義を識らず。漫率に「馬鳴論」の說・清凉「大疏鈔」等の辭を援引して、以て華嚴宗義を判釋し、之を智儼・法藏の所立と誣言す。不明の甚しと謂ふべし。蓋し夫れ極無自性心は、來處なく去處なき心、地獄の衆生の爲に明せる法相にして、乃ち天鼓菩薩の所說、我が宗圓門初入の悉地なり。之を儼・藏兩祖の判教に對辨すれば、終教十地の法門、同教一乘の圓位、分眞即の初住、台宗別教の初地、證道同圓の住に當る。若し夫れ別教一乘の分齊に於ては、尙未だ信滿成佛の際にだも追ばず、況んやその上上位をや。その秘密莊嚴心は、全く是れ我が顯教の大白牛車のみ。今本師（鳳潭）、「鈔」の第六卷の中に、識して曰く、（前略）然るに眞言を習ふもの、此意を曉らず、多く錯り解して、圓教の妙覺は、更に警覺せられて、始めて眞言門に入るが故に、顯の極果は、是れ密の初位といふ。極めて闇なるものは、圓の妙覺は水泡等の如しと謂ひ、半字乘と爲す。甚しいかな惑へること。此に於て東武靈雲寺の惠光、「密軌問辨」を製して「鈔」を難じ、以て菩薩の所立を救ひ、本師「圓宗鳳髓」を述べて之を破斥す。惠光辭屈し、更に「啓迪」を造りて、却つて自宗の實惠已下の山徒を遮す。此に由つて野山の惠光を白眼すること、恰も寇賊の如し。爾りと雖も、「匡眞」に敵する能はず、唐捐に切齒し、八宗學佛の僧侶、皆悉く一「匡眞」の立破を贊嘆す。大なる哉本師の戰功や。佛滅後三千年に吾邦に出世して、一時に「華嚴經」の懸絶を挫きぬ。華藏世界の金剛征夷の大將と謂ふべきのみ。

以上は、覺洲が其師鳳潭の學績を嘆美せるものであつて、その次に師說を承けて、而して一步を進めて、强く「十住心論」に對辯して居り、この中に杜順初祖否定說が、極めて明了にあらはれて居る。

（一）十住心論云、經極無自性心生。無畏云、此一句攝華嚴盡。所以者何。華嚴大意、原始要終、明眞如法界不守自性、隨緣之義也。

（二）杜順和上、依此法門、造華嚴三昧・法界觀等。弟子智儼相續。智儼弟子法藏法師、又廣五教、作指歸・綱目・及疏。即此華嚴宗之法門、一一義章、云云。

覺洲の引證せる「十住心論」は、云云の語あるより見れば、「二一義章」までと見るべきであるが、前揭の如く、（一）は後に見られるけれども、（二）の文はない。法藏・澄觀・杜順を長々しく引證してある所から、覺洲はその意を汲んで、斯る文を成したのであらうが、然し彼論にはこの通りの文が無い。而も覺洲はこの文を基礎として、之に對して辯難して居るから、之を掲げたのである。

覺洲いふ、嗚呼意はざりき、菩薩もまた此の虛誕あらんとは。何となれば、（一）善無畏の疏文に、此一句攝華嚴の語を說かず。これ第一の虛言たり。（二）又杜順和上は、これ開宗華嚴の師に非ず。たゞ儼師剃度の師のみ。儼年甫めて十四の時なり。後、儼自ら至相寺の經藏に入り、手に信せて「華嚴」の第一卷を取り得たり。即ち當時の智正法師の下に於て、此の經を聽受し、遂に遍ねく藏經を覽、衆釋を討尋し、光統律師の文疏を傳へて、稍殊軫を開きて謂ふ、別教一乘・無盡緣起と。欣然賞會して、粗毛目を知れり。然れば則ち五教の開宗は、たゞ智儼に在りて、神僧杜順に關するに非ず。その「華嚴三昧」及び「法界觀」等は、是れ清涼時代の僞造にして、また杜順の親造に非ず。何を以てか此の法門に依りりて造る等と言ふや。是れ第二の虛言なり。（三）嗚呼菩薩の無稽なるや、智儼相續とは、是れ第三の虛言なり。（四）又法藏法師、廣五教等とは、知るべし、智儼年二十七にして、大に六相を啓き、遂に立教分宗して、此の經疏を製す。法藏之を承稟して、「探玄」・「五教章」等を述す。其の中、眞如法界不受自性隨緣等の義を以て、之を終教の中に置在せり。「鈔」の所明の如し。而るを何ぞ「華嚴大意、原始要終等」と言ふや。他なし、菩薩、清涼のために誑惑せられ、此に由つて「起信」の所說を認めて、以つて華嚴の大意と爲すもの。これ第四の妄語なり。任運に慢犯せるもの、豈懺摩せざるべけんや。

覺洲は斯く論じ來つて、之を結んで、提婆達多は佛の制戒を越えて、微細の律を行じ、大僧も惑はされたり。末世の碌碌、焉んぞ惑はされざらん。彼の論（十住心論）出でゝより、滅一千年、人擧つて惑ひ、自の爲に他を毀る。音樂好からざれば、君子は爲さず。他を誑かして自ら喜ぶ、獲して之を何とか言はん。今や惑はされざるは、則ち本師の力なり、と言つて居る。

以上の如くにして、覺洲の杜順初祖否定說を見來る時は、全く對「十住心論」の上から來た事が分る。師の鳳潭のは、澄觀不信用說で、これによつて十住心判の華嚴宗觀から脫せんとしたのであつた。卽ち彼の華嚴宗觀は眞如隨緣の終敎であつて、儼・藏二祖の主眼とする法界緣起をいふのではないといふのである。之を承けた覺洲は、弘法がこの澄觀に誑かれて「起信」の所說を華嚴の宗義としたとて、法藏を鳴して之を難じたのであるが、之が爲には、弘法が引證せる杜順の「五敎止觀」を、何とか處理せねばならぬ。こゝに於て、五敎の開宗は、智儼にありて、神僧杜順に關するものでない。「華嚴三昧」及び「法界觀」は、淸凉時代の僞造であるといひ、進んで「十住心論」に杜順を以て華嚴宗の祖師として居るのをまで難じたのである。さてこゝに注意すべきは、「華嚴三昧」の事である。卒然之を見る時は、法藏撰「華嚴三昧章」と混ずるの虞があるけれども、これは「五敎止觀」中の華嚴三昧門を指すものである事が、對照して見て分る。覺洲が力を極めて杜順初祖否定說を爲す理由は、こゝにある。是に至つて、論諍の末の奇妙な邊にまでも及ぶ事に、予は興味を感ずるものである。鳳潭は澄觀不信用說に止まつたが、覺洲は之に止まらずして、五敎の敎判を杜順から奪ふ必要上、遂には杜順初祖否定說に及び、この立場に立つて、之を祖師とせる「十住心論」を逆襲したのであつた。然らば覺洲は、全く杜順を華嚴宗の埒外に排し去つたかといふに、左樣ではない。「華嚴春秋」の最初の年表に、之を壓示して居る。

支那國隋開皇十三年、沙門杜順尊者、年三十七、盛播㆓法化於終南九州㆒。

推古帝二十一年（大業九年）、支那智儼、年甫十二、入㆓杜順室㆒。

大唐貞觀十四年、沙門杜順帝心和尙遷化、享年八十有四

斯くて覺洲の杜順觀は、（一）盛に法化を終南九州に播いた。（二）智儼の剃度の師であつた。（三）開宗華嚴の師にあらず。

五敎の開宗は智儼にあり。（四）「華嚴三昧」や「法界觀」は、澄觀時代の僞造にして、その親造にあらずといふにある。

斯の如く見來つて、予は、鈴木氏の說が如何にも能く覺洲の說に類同し、或は符節を合すともいふべきまでに及べるを感ずるものである。その師資關係・稟承關係の外に、中心問題を特に揭げ來つて、杜順を除去して、以て智儼を初祖とせるは、覺洲の意見と頗る一致するのである。覺洲は、智儼に對して初祖の語を用ひては居らぬが、「五敎開宗、唯在㆓智儼㆒」の意を探り來る時は、當然智儼初祖說となるべしと思ふ。

第四章　杜順初祖說の根本資料につきて

華嚴宗傳統論を起草するについて、予は道宣の「續高僧傳」及法藏の「華嚴傳」より出發し、之に何等矛盾せざる其他の資料を以て、之を證明し助成すべきものたらしめた。相互の間に矛盾があり衝突がある時には、勿論根本資料に標準を求むべきであるが、何等矛盾がないばかりでなく、却つて之を證明し、助成すべき場合であつたら、其間に特に取捨的の區劃を附する必要がないであらう。鈴木氏は一種の成心を有して居る所から、特に傳統の資料に眼を向けまいとするが、虛心に之を取扱ふものには、是等の助成資料が根本資料を證明する上に於て頗る有力となつて來るのである。氏は予が其間に區別を附けるらしく、又附けぬらしいといふが、それは杜順を祖師とするに都合がよいか惡いかから來る所の議論であらう。素直に之を祖師と見る眼からする時は、先づ「續高僧傳」と「華嚴傳」とに、自他共許の根據を置き、而して其後の唐代以後淸朝に至るまでの許多の資料を以て、之を助成し證明する事は、最も穩健着實の方法を取るものとせねばならぬ。杜順を祖師とするは、澄觀に始まるに相違ないといふ成心を有する氏に取つては、歷代に亙つて之を第一祖と仰ぐ資料の多い事が、大に邪魔になるに相違ないが、事實は氏の考へる樣なもので無からうから、致方が無いのである。

予も境野氏と同樣に、同一の記錄から出發したに拘はらず、特に根本資料といふ名稱を附せないまでゞあつたが、假りに鈴木氏に從つて根本資料といふ名目を用ふる事として、さて何々を以て之に充つべきかといふに、予は今や新資料をも加へて、次の四個を以て之に充てやうと思ふ。(一)南山道宣の「續高僧傳」、(二)賢首大師法藏の「華嚴傳記」、(三)崔致遠の「法藏和尙傳」、(四)淸凉國師圭峰禪師往復書がそれである。是等の中、第四の淸凉圭峰の往復書は、今度新に加へたもので、未だ學界に於て注意せられて居るまいと思ふが、杜順を論ずるについて、重要なものが含まれてあるのである。外にも澄觀や宗密の「法界觀疏」をも加へたいけれど、これは自他共許とは行くまいから、今は之を除く事とする。

第一、唐道宣の續高僧傳

一、神僧杜順の肉身像

その第二十五に、立派に唐雍州義善寺釋法順傳を可なりに長く出し、これに弟子智儼を付傳して居る。この事をいふは、今更不用の樣であるが、之に對する境野氏や鈴木氏の見方が、頗る腑に落ちぬから、改めてこれから見て行く。こゝに「立派に」といつたのは、鈴木氏が華嚴宗第一祖とする智儼が却つてこゝに付傳せられるのみで、宋「高僧傳」にも出ぬ程であるから、特に語氣を强めて言つたのである。これには、次の樣に出て居る。

釋法順、姓杜氏、雍州萬年人。稟性柔和、未レ思レ沿レ惡。辭レ親遠戍、無レ憚ニ難辛一。十八棄レ俗出家、事ニ因聖寺僧珍禪師一、受ニ持定業一。珍姓魏氏、志存ニ儉約一、野居成レ性。京室東阜、地號ニ馬頭一、空岸重邃、堪レ爲ニ靈窟一。珍草ニ創伊基一、勸レ俗修理、端坐指撝、示ニ其儀則一。忽感ニ一犬一、不レ知ニ何來一、足白身黃、自然馴擾、徑入ニ窟內一、口銜レ土出、須臾往返、勞而不レ倦、食則同レ僧、過レ中不レ飲。卽有ニ斯異一、四遠響歸。乃以聞レ上。隋皇重レ之、日賜ニ米三升一、用供ニ常限一。乃至龕成、無爲而死。今

所謂因聖寺是也。臨終勸ニ觀斯事一、更倍歸依、力助ニ締構一、隨便請レ業。

（こゝに杜順の靈異を列擧する八條なるも、煩を慮りて之を省略す。）

所以感ニ通幽顯一、聲ニ聞朝野一。多有ニ歸夫一、利ニ其財食一。順言不レ涉レ世、全不レ留レ心、隨レ有ニ任用一。情志虛遠、但服ニ麤弊一、率無ニ兼副一。覃ニ聞異議一、仍大笑レ之。其不レ競ニ物情一、又若レ此也。

今上奉ニ其德一仰ニ其神一、引入ニ內禁一。隆禮崇敬、儲官王族、懿戚重臣、戒約是投、無レ爽ニ歸禁一。

以ニ貞觀十四年一、都無ニ疾苦一、告ニ累門人一、生來行法、令ニ使承用一。言訖如レ常、坐ニ定於南郊義善寺一。春秋八十有四。臨レ終雙鳥投レ房、悲驚哀切。因即坐ニ送于樊川之北原一、鑿レ穴處レ之。京邑同嗟、制服互レ野。肉色不レ變、經レ月逾鮮、安坐三周、枯骸不レ散、自レ終至レ今、恒有ニ異香一、流ニ氣屍所一。學侶等恐レ有ニ外侵一、乃藏ニ于龕內一。四衆良辰、赴レ供彌滿。』

弟子智儼、名貫ニ至相一。幼年奉敬、雅遵ニ餘度一。而神用清越、振ニ績京皇一。華嚴攝論、尋常講說。至ニ龕所一、化ニ導鄉川一。故斯塵不レ終矣。』

「續高僧傳」は、一先づ貞觀十九年（六四五）に成つた。然し道宣は、乾封二年（六六七）、七十二歲にして寂するまで、資料を得るに從つて補加したもので、麟德元年（六六四）までは明白に追補したが、この僧傳中に錄せられる貞觀十四年入寂の杜順傳は、先づ〳〵絕對の權威を有するものと見てよい。同時代に生存した先輩に對する記事に、疑問を挿むの要がないと思ふからである。その僧珍禪師の犬に對する隋高祖の布施、僧珍に對する法順の請業持定、唐今上の法順に對する入內隆禮、樊川北原の穴處、外侵を恐れての龕藏等、手に取るが如くに記されて居る。神僧の稱の起つたのも、理由がありと言はねばならぬ。坐定・坐逝・枯骸不散・龕藏の記事の斯くまでに明了なるは、他に比類を見ない。支那を踏査して、祖師の肉身のまゝの保存せられ、之に對する敎徒の禮敬の、尋常に非るを目擊する予には、この記事に特殊の興味を感ずる。黃梅には四祖のがあり、韶州には六祖及び憨山のがあり、雲門山には雲門のがあり、雪峰には雪峰のがあり、百世の下まで[illegible]

ならざるものがある。蓋し坐定の初まりは、恐らくは杜順あたりにあつたのでなからうかと思ふ。然らば時代を感動せしめたのも、無理はない。學侶の外侵を恐れて龕藏したといふ事も、實際に接せぬものには、多くの感じを有たぬと思ふから、次の事實を擧げて、大方の參考に供する。宋「高僧傳」第八に、六祖慧能を傳して、「以二能端形不一レ散、如レ入二禪定一、後加二漆布一矣」といひ、次に慧能が嘗て、「吾が滅後に、善心の男子あつて、必ず吾が元を取らん、汝曹怪しむ勿れ」と言つたので、「或ひと是の言を憶ひ、鐵環を加へて頭を纏うた。開元十一年、果して汝州の人あり、新羅の客の購を受け、潜に刄を其元に施し、爾して海東に歸り、供養せんと欲す。有るひと擊鐵の聲を聞きて之を擒す」とある。斯くて慧能の全身は全きを得て、漆布の加へられたまゝ、韶州南華寺に現存する。その全身塔といふのは、この坐定のまゝの肉身を藏めるをいふのである。隨つて全身塔の崇敬せられる事も、世の常でない。六祖慧能に關する事實を參照し來る時は、杜順の坐定入滅の如何に時代を感動せしめ、特に學侶をして禮拜啻ならざると共に、外侵を恐るゝに至らしめたかが會得せられやう。學侶といふのは、何人の事か分らぬから、多くの想像を加へるを抑へるが、智儼もたしかにその中に加はつて居たらう事は、之を察するに難くない。杜順のこの奇瑞が何に由るかを考察し來る時は、當然その三昧の上に及ぶ。予はこゝに華嚴法界觀を見るのである。よし之を遠慮しても、樊玄智居士との關係から、「華嚴經」に基づく普賢行だけは、明了に斷言し得るのである。

二、杜順傳に付傳せられたる智儼

さて道宣は、杜順傳に引續いて前揭の如く、弟子智儼が、幼年に奉敎し、京皐に「華嚴二攝論一」を講說し、遂に龕所に至つて鄉川を化導せるを言つて居る。智儼は總章元年(六六八)、六十七歲にして入寂したから、筆者道宣よりは六歲若い。假りに此記事が、最下限たる麟德元年に加へられたものとすれば、智儼の六十三歲の時となり、最上限たる貞觀十九年に於て既に加へられたものとすれば、その四十四歲の時となる。大體に於て、智儼の六十歲の時の記事と見てよからう。いづれにせよ、六年若い智儼を、道宣が神用清越、振二績京皐一といひ、華嚴攝論、尋常講說といひ、至二龕所一化二導鄉川一といつて居

るのは、學者としての智儼に注意を拂つたものとせねばならぬ。而して道宣は、この智儼を以て杜順の弟子として居るのである。「續高僧傳」を以て根本資料の第一に推して居る境野氏や鈴木氏は、この記事を何とするのであらうか。これまで明白に、道宣が同時の後輩を錄して居るのに、或は杜順に「華嚴經」關係なしと言ひ、或は師資關係・眞系關係と中心問題とを區別して、强ひて杜順を華嚴宗祖より除かんとするの意趣が、予には分らぬのである。强く言ふ時は、何か異說を立てんとするが爲と言ひたい。最も境野氏は、予が樊玄智居士傳の中に、杜順が「華嚴經」に關係ある事を指摘するに及んで、その主張を改めて、疑もなく關係はあつたが、然しその關係は稀薄なものであると訂正せられた。

猶、境野氏は、予が智儼の化導鄉川を强調せるに對して、これは京阜と鄉川とを對句にしたまでゞ、化導の鄉川に左程の重要な意味がないと言ふが、こゝの文章は決して對句にしたのでなく、前後の順序と見ねばならぬ。それは、法藏の墓が神和原南の華嚴寺にあるといふ事によつても傍證せられる。華嚴寺は、樊川北原の杜順の墓所に立てられたものであつた。樊川北原の杜順の墓所が、實に華嚴宗に取つて重要なものであつた事を注意せねば、大切なものを見失つて仕舞ふのである。猶、智儼傳の最後にある斯塵不綴（又は絕）矣の一句の意味が問題となるが、塵は後を嗣ぐの意で、道宣はこの字を他の場所にも用ひて居る。或は塵の誤でなからうかとも思はれる。いづれにせよ、智儼が初めた「華嚴」「攝論」の講說が、綿々として繼續して居るといふ意味をあらはして居るのである。

第二、唐法藏の「華嚴傳記」

一、杜順關係の記事と「諸關宗脈記」

この中に於て、杜順に關して重要なものは、卷四樊玄智居士の下に於て、

於京師城南、投神僧杜順禪師、習諸勝行。順即令讀誦華嚴爲業、勸依此經、修普賢行。

というものと、巻二智儼傳の中に於て、

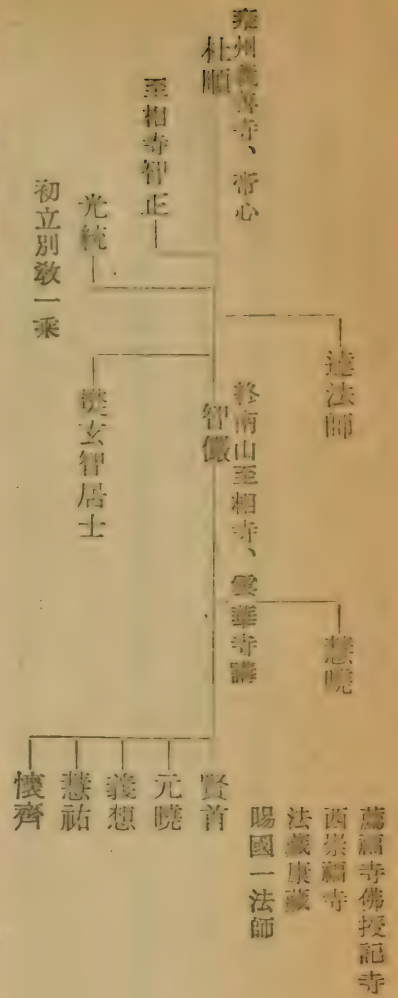
年十二有二神僧杜順一、無レ何而輒入二其舍一、撫二儼頂一、謂レ景（杜順の父）曰、此我兒、可レ還レ我來一。父母知二其有一レ道、欣然不レ悋。順卽以レ儼付二上足達法師一、令二其訓誨一。曉夜誦持、曾無二再問一。

といふものとの二文である。前者は神僧杜順と華嚴普賢行との關係を語り、後者は智儼が年十二にして神僧杜順の兒となつた事を語る。これ道宣が幼年奉敬といへるものに、全く一致する。鈴木氏は、こゝに師資關係はあるが、稟承關係がない、稟承關係があつても、中心問題に觸れなかつたといふ。これは、杜順から「法界觀門」を取り去らんとする所から來るのであるが、予は、杜順の新な法界觀から來る普賢行が、如何にこの少年智儼の渾身を捕へたかを見るのである。後年智儼の學解が如何に進んだにせよ、少年時代に於ける師資の關係を遂に忘れる事が出來ず、學成りて後鄕川に退いて、こゝにその講說を繼續したのは、この師恩を思うてでなくてはならぬ。佛教は宗教に終局する。この點を看過しては、空理となる。智儼の學解が何人から得て來たにせよ、彼は終身杜順の弟子を以て任じ、從つて杜順を以て師父としたのである。法藏は、其師智儼に、唐終南山至相寺を冠してあるが、これは道宣が名貫二至相一といへる如く、至相寺に得度し、且つこゝに於て智正に從學したからであるが、その終つたのは淸淨寺であつた。この寺はどこにあつたものか分らぬが、かの鄕川にあつたと見るのが、極めて自然であると思ふ。

さて、この樊玄智の華嚴關係の事蹟は、予が始めて氣付いたのであると思つたら、「諸嗣宗脈記」の中に既に明白に出て居り、予が華嚴宗傳統論中に表圖したものと、重要な點に於て全く一致するのである。

この書は、享保三年、帝都開版で、著者は不明であるが、「續高僧傳」「華嚴傳」を十分に讀破して、圖表したものであるから、流石に重要の點を見遁さないのである。

「諸嗣宗脈記」の華嚴宗傳流は次の如くにせられてある。

二、智　儼　傳

法藏の「華嚴傳中」の智儼傳は、大切なものである。若しこの記錄が無かつたら、智儼の詳傳は、必ずや湮滅したらう。古い所では、道宣が杜順に付傳したのみで、他には之を見ない。顯晦時があるから、傳の有無によつて彼れ此れいふ事も出來ぬけれども、杜順の傳說が澤山あるに拘はらず、智儼に關するものが、實に少いといふ所にも、疑惑を挿ふの要がある。法藏は流石にその師を傳へる事に忠實であつた。實に至れり盡せりである。これに關しては既に論じ盡されてあるから、ここには贅せぬ事とする。而してこの「華嚴傳」の中に、法藏は神僧杜順の名を二回出し、而も智儼の年少時代の師父として居るのであるから、華嚴宗の血統が、法藏の筆からも明白である。他方に殆んど不明な慧文を以て、天台宗第一祖と確定する境野氏も、鈴木氏も、より以上に明白な杜順を以て、華嚴宗の祖統から抹殺せんとする意趣が、予には何としても腑に落ちぬのである。杜順の傳の多かつた事は、澄觀が「法界玄鏡」の中に、其製作人名、德行因緣、具如二傳記一といひ、又「華嚴懸談」の中に、事跡頗多、別傳云是文殊化身といへるに之を徵すべきである。是等の傳記を以て、澄觀の初祖作爲說以後に成れるものと見るは、頗る偏見であらう。既に佛敎者の手に成れるものとは全く異る杜行顗の異傳のある事によつても、之

を察すべきである。法藏の之を傳せぬのには、疑問が起るけれど、或は道宣のに讓つて、却つて智儼を詳傳し、所謂影略的に顯したのかも知れぬ。それは兎も角、杜順のが多いに反して智儼のが却つて極めて少いのに、寧ろ奇異の感を起さしめるのである。

第三、新羅崔致遠の「法藏和尚傳」

一、宋本の發見及びその由來

境野氏も鈴木氏も、杜順を初祖とするのは、澄觀の作意に出でたとするのであるから、こゝに澄觀以後の崔致遠の「法藏傳」を持ち出すに反對するであらう。少くとも第一資料とするには、大に反對するだらうが、之について言はねばならぬ事は、この書の宋本發見と、及びその傳承史實である。この著は、天復四年（九〇四）に成され、遂に下つて大安八年（一〇九二）に、奉宣雕造せられて、高麗藏中に編入せられたのであつた。然るに支那の學界にはこの傳が闕けて居るので、頗る遺憾とせられたが、高麗の善本を得て大に之を喜び、紹興十九年（一一四九）を以て、閻朝隱の法師碑文と共に之を鏤版したのであつた。そは宋本の跋文によつて、明白に之を知る事が出來る。その跋文は左の如くである。

紹興十五年四月、伏奉下指揮許與、編二華嚴宗教文字一、入藏流通、上莫レ不二慶幸一。唯侍講崔公所撰吾祖賢首國師傳缺如・徧搜難レ得。而傳寫訛舛、考證不レ行。遂獲二高麗善本一、復得二秘書少監閻公石刻一、乃頓釋二疑誤一。有二士人孫壽一、見且驚喜而爲書レ之。坐夏門人旋積二嚫施一、命レ工鏤レ版、以廣二其傳一。冀學者勉レ旃、上酬二法乳一。

（首座師雅、監院會眞、以下五十人の名は之を略す）

旹紹興十九年孟冬一日　平江府呉江縣華嚴寶塔教院嗣講圓證大師義和謹題

これに徴すれば、紹興十五年に華嚴の宗教文字が入藏せられた際に、この崔公の國師傳が闕けて居るのを遺憾とし、百方

捜索したが、寫訛が多くて攷證行はれず、之を用ひ難き折に、この高麗雕造の善本を得、及び閻公の碑文を得て、驚喜鏤版したもので、當時の華嚴寶塔教院住持圓證大師義和が、この跋語を加へたのである。支那の華嚴學界が驚喜せる狀態より之を推すも、この崔公の國師傳に、無比の價値があつた事を知るべく、隨つて傳中に傳へられる史實については、何の顧慮もなく信用すべきものと思ふ。少くも當時の華嚴宗の學者は、絕對に之を信用したものである。若しこれをしも云々するならば、世に何ものを信ずべきであらうかといふ事になる。

二、杜順關係の記事

この傳の中には、杜順に關して言ふ所がないが、然し間接に關係あるものとして、指摘すべき所が三個ある。諸所に於て言及して居るが、推論を明了ならしめんが爲に、之を摘出する。

一、藏覩二新經化大行焉一、知二震丹根富熟矣一、因奏於二兩都及吳越清涼山五處一起レ寺、均牓二華嚴之號一、仍寫二摩訶衍三藏、并諸家章疏一貯レ之。普周天從、功倍二踊出一。尋復請レ許、雍洛閩閣、爭趨二梵筵一、普締二香社一。於レ是像圖二七處一、數越二萬家一。南齊王之精修、西蜀宏之善誘、重興二茲日一、寧掩二前朝一。故人皆不レ名、稱二華嚴和尚一焉。（第八科）

東西兩都・及び吳・越・五臺山の五處に、華嚴寺を起さんとせる法藏の誓願が、直に成就して、踊出せる如くであつたと言はれるから、五寺共に當時直に建立せられた事が分る。その華嚴新經に基づく教化が、四海に遍ねく行はれた所から、人は皆名いはずして華嚴和尚といつた程であつた。この華嚴寺なるものが、法藏の創建で、法藏以前から、この名の寺のあるべきでない事が明了である。五寺の中、西京の華嚴寺がどこに建てられたか、こゝには明言してないが、法藏の創建せる事は能く認識して置く必要がある。之を看過すれば、鈴木氏の如く單に想像に留まるなどゝいふ說が起つて來る。法藏を見るに於て、この華嚴寺を決して忘れてはならない。

二、第十科曰、先天元年龍集二壬子一閏正月、月幾望、右二脇于西京大薦福寺一。享年七十。……以二其月二十四日一、葬二於神

禾原花嚴寺南一。送葬之儀、皆用二追寵典屬國三品格式禮一也。門人請二秘書少監閻朝隱一撰二碑文一、概表二行跡一。翠載中春、建二于塔所一。（第十科）

閻公の碑文には、十一月十四日に終り、神和原華嚴寺の南に葬るとあるが、蓋し同一の事實をいふのであつて、其間に何等の乖異もない。和と禾と、華と花とは、共用せられる。この華嚴寺は、言ふまでもなく前項の法藏創建のそれでなくてはならぬ。法藏創建の華嚴寺があるのに、別の華嚴寺に葬られたと考へる如きは、全く法外の沙汰であつて、これこそ空中樓閣的の考へ方であり、單に異說を立てんとするに外ならぬ。是に至りて、西京の華嚴寺が神和原にあつた事が分る。神和原とは、西京の南、終南山に至る間の廣漠な土地をいふので、こゝに幾多の名刹があつたのである。この華嚴寺は、杜順の葬所を主として創建せられ、隨つて杜順の華嚴宗の祖師たる事に取つての生きた證跡であるから、この事實を明白に認識して置かねばならぬ。

三、第九科曰、世寡レ尙レ賢、皆懃二下問一。人多自聖、莫レ悟二大迷一。加復語異二華戎一、教分二權實一、而唯尋二末派一、罕レ究二本源一、信若二飛蓬一、窺同二側管一。致レ使二席上之義多臆斷、甕中之言或面從一。縱有二梵旅來儀、伽譚委悉一、翻加二擯黜之辱一、懶レ致二諮諏之勤一。藏也蓄レ銳俟レ時、解レ紛爲レ念。既遇二日照三藏一、乃問西域古德、……由レ是華梵兩融、空色雙泯、風除二惑霧一、日釋二疑氷一。

外訓有レ言、醫不二三世一、不レ服二其藥一、矧於二聖典一、叵レ謬二憲章一。以二梁陳間一、有二慧文禪師一、學二龍樹法一、授二衡岳思一、思傳二智顗一、顗付二灌頂一、三葉騰レ芳、宛若二前朝佛澄・安・遠一。聽憶二靈山之會一、夢聆二台嶺之居一、說教判二四教之歸一、圓悟顯二一乘之極一。藏以下寢二處定慧一、異代同心上、隨二決教宗一、加レ頓爲レ五。

こゝの前半は、華嚴宗と唯識宗、即ち一乘家と三乘家との間に水火の爭あり、法藏は之が解紛に時を待ち、日照三藏に遇ひ、西域古德の判教を知るに及んで、疑惑氷解したといふのであつて、其趣旨は法藏の三乘に駕せる一乘宗の主張を、婉曲

に支持して居るのである。後半には、先づ豎三世ならざれば、其の藥を服せずといふ外訓を引いて、華嚴宗の三世傳承を誇る背面に、未だ三世ならざる唯識宗を抑へ、而して天台宗の慧文禪師・衡岳思・智顗・灌頂の四世相承けて四教を判じ、一乘の悟りあらしめし事實を擧げて、三葉騰芳は宛として前朝の佛圖澄・道安・慧遠の若しといひ、之を結んで法藏の定慧に髣髴するは、天台宗と異代同心なるを言ふ。豎の三世を例して三葉騰芳といふのは、天台宗を表としつゝ、裏に異代同心の華嚴宗を含めてある事は、極めて明了である。若し之に對して、是は天台宗の三世相傳を揚げたのみで、華嚴宗とは關係がないといふならば、その見地や齒牙に懸くるに足らぬ淺薄を暴露するものである。當時新興の唯識家の鋭鋒によつて、甚しく打撃を蒙つたものは、根本原理が、頗る類似するに拘はらず、到底調和する事の出來ぬ差異を有する華嚴宗であつた。智儼終生の苦心はこゝにあり、法藏の苦心もまたこゝにあり、日照三藏に遇ふに及んで、その主張に屈強の保證を得たのであつた。崔致遠が天台宗に例同して、華嚴宗の三世騰芳を誇る裏面には、唯識宗の三世ならざる教學には、安んじて服する事の出來ぬものがある意味を諷して居るのである。婉曲ではあるが、華嚴宗を主張して、唯識宗を抑へんとする趣旨は、能く通徹して居る。然らば華嚴宗の三世とは、誰々であるか。多言するまでも無い。崔の此傳を、支那の華嚴學者の喜んだのは、蓋しこの邊にあらう。鈴木氏は、或は崔は澄觀以後の人であるから、問題外といふかも知れぬ。こゝだけを切り離す時には、その意見にも一顧すべきものがあらうが、崔の此傳は、道宣の「續高僧傳」を證明助成すべきものである。況んや華嚴寺の關係あるに於てをやである。

この宋版法藏和尚傳は、是非そのまゝに影印して、「大日本續藏經」の誤謬を訂正し、以て學界に裨益あらしめねばならぬと思つて居る。遠からず、その意を達する時があらう。冠頭にその一葉だけ、寫眞を加へて置いた。

第四、「清　涼　書」

一、清凉書中の終南大師「法界觀門」

清凉書といふものがある。「義天目錄」に脩門人書一卷、圭峰上清凉とあるもので、「續藏」は之を「圓覺略疏」の終りに附してある。高山寺に傳はる寫本は、中に圭峰定慧禪師遙禀二清凉國師一と、及び清凉國師誨答と、並に宗密再書とを收め、終りに錢唐精進敎院住持闍講比丘淨照、謹將二長財一、敬依二舊本一、命レ工重刊。皆紹興十四年九月望日題といふ識語のあるより見れば、宋本よりの筆寫で、紹興十四年以前に於て既に一たび刊せられた事が分る。三書共に元和六年（八一一）の往復に屬する。初に圭峰定慧禪師遙禀二清凉國師一書は、宗密慶以二天幸一、竊禀二和尙華嚴文一、雖レ乖二禮足一、且解生焉に筆を起し、荷澤の裔たる遂州大雲寺圓和尙に遇うて、言下に相契ひ、師資道合して、始めて出家し、百錬百精したが、身心の因果に於て猶漠漠を懷き、色空の理未だ心に卽せず、屢々咨參して方に終南大師の「華嚴法界觀門」を授與するを蒙り、佛法の寶藏此れより頓に彰るといひ、次いで清凉門下の一哲人恢覺寺の雲峰闍梨に遇ひ、「華嚴經」及び清凉の「疏鈔」を授與せられたるを喜び、玄珪・智輝の二人を使はして、遙に華嚴疏主清凉國師大和尙に上つたものである。委しく此書を見て行きたいが、他日好機を得た時に、全文を揭載する事として、こゝに「法界觀門」に關する部分だけを揭げて見る。

後過二遂州大雲寺圓和尙法門一、卽荷澤之裔也。言下相契、師資道合、一心皎如、萬德斯備。……遂屢咨參、方蒙レ授二與終南大師華嚴法界觀門一、佛法寶藏、從レ此頓彰、同志四人、琢磨數載。……縱使歷二諸講場一、不レ添二己悟一、名相繁雜、難レ契二自心一。宗密謂言、章疏例只如レ斯。遂休レ心傳レ敎、適レ志游レ方。但以二終南觀門一爲二助緣一、以二離情順智一、爲二自力照一。

これ「法界觀門」が終南大師のものとして、華嚴宗のもの〻みならず、禪家の間にも行はれて居た屈强の資料である。鈴木氏は、「法界觀門」の單行したものはない、清凉疏や圭峰疏が加へられたもの〻みといふ。恐らくは清凉疏中の「法界觀門」が、後に單行せられたといふのであらう。然し左樣に容易に斷言し得られるものでない事は、この一書を以て證明し得られる。若しも智儼の時代にもなく、清凉の疏によつて初めて法藏の撰述中より獨立せられたものならば、その清凉と圭峰との

間に斯る書信が行はれ得べきでない。圭峰は先づ禪家より杜順の「法界觀門」を授けられ、更に禪家より清涼の「華嚴疏」を授けられたのであつた。圭峰の「法界觀門」を得たのは、何年の事か分らぬが、この書を草した元和六年より多く遡りはしまい。この書には華嚴疏主清涼國師大和尙とあるから、澄觀が清涼國師とせられての後なるは明白である。こゝに附言せねばならぬ事は、淸涼國師の勅號が二回あつた事である。一は貞元十五年（七九九）、鎭國大師號と天下大僧錄と、清涼國師號とが勅賜せられたのであつて、宋の「編年通論」一九に揭げられてある。他は元和五年（八一〇）、僧統清涼國師と勅號せられたのであつて、同じく「編年通論」二十一に揭げられてある。「五祖略記」は共に之を承けて居る。蓋し前のは天下大僧錄清涼國師であり、後のは僧統清涼國師である。元和六年には僧統國師となつて居るのであるから、これについては何の問題もない。

二、圭峰の見たる「法界觀門」

さて、宗密の寂年には、開成四年・五年・會昌元年（八三九、八四〇、八四一）の三說あるが、その中に於て、今は會昌元年（八四一）說に從つて置く。入寂の年齡は六十二歲であつたから、此書を上つた元和六年（八一一）の年齡は、三十二歲（或は三十三歲は三十四）であつた。蓋し適當の年齡と思はれるが、他方の清涼の年齡には、甚だ困るのである。清涼は開成三年（八三八）に、年百〇二にして入寂したとは、「編年通論」・「佛祖統記」・「佛祖通載」・「釋氏稽古略」等の等しく傳へる所であるが、蓋し同一の傳であるから、四書にあるけれども、說としては一つである。百二歲の高齡といふのは、如何にも尋常でないが、然し有り得べからざる事でもない。「五祖略記」には、穆宗・敬宗の朝に悉く大照國師に封じ、更に開成元年（八三六）、その百歲の壽誕に、大統國師を加封すといふてある。何か根據があつたものと思ふから、今日の處では之に從ふの外はない。他の說としては、宋の「高僧傳」に、元和年中（八〇六―八二〇）に、年七十餘にして卒したとだけあるが、或はこの方が眞を得て居りはせぬかと思はれるけれども、それにしても元和には十五年あるから、元和年中、七十餘歲といふは、餘りに通漫

であつて、多く加へる所がない。而して又之を再考して見るに、開成三年に百二歳で卒したものとすれば、國師統とせられた元和五年には、宛も七十四歳となるから、宋傳の元和年七十餘歳卒の傳と、必ずしも矛盾せぬ事となるのである。判然之を決定する事は出來ぬが、元和五年、年七十四にして國師統とせられたと考ふる事は、常識上より見て、極めて平穏のものであるから、先づ之を以て有り得べきものとして置く。然らば宗密が、元和六年三十二歳にして、七十五歳の清涼國師にこの書を上つた事となるのである。

さて圭峰の見た法界觀門は、澄觀の注が加へられたものであつたらうかといふ事が問題となつて來る。予は注の無いものと斷ずる。圭峰の書を見るに、圭峰が「華嚴大疏」に接して居る事は、自ら明言して居るが、「法界玄鏡」に關しては何も言つて居らず、却つて「法界觀門」を得て後に「大疏」を得た事を言つて居る。圭峰が清涼國師に敬服したのは、「大疏」を得ての後である。若し圭峰が「玄鏡」によつて「法界觀門」に接したのなら、何としても之を言はねばならぬのであるが、書中には「玄鏡」の名だもない。よつて予は當時「法界觀門」の單行ありしを斷言せんとする。然らば當時「玄鏡」はまだ出來なかつたかといふに、若し開成三年百二歳にして寂したといふ說に從へば、元和六年には、既に出來て居た事になる。「玄鏡」の初に、澄觀は自ら叙して、次の如く言つて居る。

顧以西垂之歳、風燭難期、恐妙觀之淪滑、使枝辭之亂轍、乃順誠請、析幽微、名法界玄鏡。

この文から見る時は、頗る高齢の時と思はれる。然し末尾にまた自ら叙して、

時已從心之歳矣。本文結云華嚴法界玄一卷（有本無玄字今依有本也）今夾本文在內、別題云華嚴法界玄鏡。

と言つて居る。從心之歳といつてあるより見れば、七十歳の著述であつた。七十歳は、元和元年（八〇六）の事であるから、六年になる既に出來て居た事は言ふまでもない。「五祖略記」に、元和二年としてあるのは、一年の誤算がある。「玄鏡」があつたとすれば、圭峰はその中の「法界觀門」を見たといふ想像も起るけれども、左樣に考へるよりも、「玄鏡」によらぬと見る

方が確かである。何となれば、若し「玄鏡」を通してならば、圭峰は必ず「玄鏡」と書くに相違ないからである。清涼は南康王韋皐・相國武元衡の爲に、「玄鏡」を撰したのであつた。前揭の清涼の叙述の文意を案じ來ると、「玄鏡」の撰は、蓋し元和六年以後ならぬかと察せられるが、然し斯く考へる爲には、その年齢が違つて來ねばならぬ。少くも五歳繰り下らねばならぬ事となる。予はそう見るのがよいと思ふけれども、これには證據が無ければならぬから、今は後年の疑問として置くに止める。

三、單行の「法界觀門」

一歩を進めると、清涼の「玄鏡」を見て、却つて、「法界觀門」の單行して居た事に氣付けしめられるのである。鈴木氏は、「法界觀門」の單行せられた事はない、法藏の「發菩提心章」より拔き出されたものであつて、清涼の疏が加へられて後に、初めて世に出でたものであるといふのであるが、如何にも飛び離れた想像である。氏が斯る想像を逞しくするので、注意を加へて「玄鏡」を見ると、次の如き二つの個所に接する。

一、第八交渉無礙門の終りに、「有本後二句入在頌」といふ文句がある。これは宗密の疏中の「法界觀門」には無い所であつて、正しく注である。その意は、（一）一攝一切、一入一切、（二）一切攝一、一切入一、（三）一攝一法、一入一法、（四）一切攝一切、一切入一切の四句の中、後二句が、有本にては前二句の前にありといふのである。この有本の二字は、「法界觀門」に少くとも二種あつた事を語る。

二、本文結云華嚴法界玄一卷、有本無玄字、今依有本也、今亦本文在内。

これは前揭の如く清涼が「玄鏡」の終りに述べて居るものであるが、子細に見來ると、本文といふのは言ふまでもなく「法界觀門」の事であつて、而もその本文の終りに「華嚴法界玄」としてあるといふのである。これに何人が加へたか判らぬが、有本には玄の字がないけれど、今は有本に依つてこれを加へたのであると言ふ。之を清涼自身の注とするも、又せざるも、「法

界觀門」に二本あつて、一本に「華嚴法界玄」と題せる事が分る。而して淸凉は又、今の本文を夾して內に在りといつて居る。これまた「法界觀門」の單行して居た事を語るものでなくてはならぬ。若し「發心章」より隨意に拔き來つたものであるなら、以上の如き筆致があり得べきでない。

斯くて「法界觀門」が「發心章」より拔き出されたものであるといふ想像も、「玄鏡」があつて後に初めて世に現はれたといふ想像も、根柢から覆る事とならねばならぬ。この事は、次の「華嚴三昧章」の研究によつて、更に保證せられ確定せられるのである。

第五章　「華嚴三昧觀」につきて

一、「華嚴三昧章」と「發菩提心章」

杜順が華嚴宗の第一祖と仰がるべき價値あるは、予の見る所では、法界觀の自證にあらはれた普賢行の體現にあつた。その神僧といはれたのは、偏へにこれによるもので、智儼が幼年時代に於てその自證に接した事は、彼をして終身弟子を以て自任し、杜順の墓所のある鄕川に化導せしめた所以であると、予は堅く信ずる所から、こゝにも之を繰り返すのである。これによつて、予は、前號に於て智儼說の「一乘十玄門に承杜順とあるのは、智儼が之を撰したのであるけれども、內容は杜順にあつたと見るべきである。法界觀門も或は同樣で、之を文字に表はしたのは、或は智儼であつたかも知れぬ、然し觀行そのものは、十分杜順にあつたと見ねば決着がつかぬ。法藏が華嚴寺の南に葬られた事實の如きは、杜順を初祖とせねば解決がつかぬものである」と論じたのであつた。さて、この「法界觀門」について、「華嚴三昧觀」といふ法藏の著が問題となつて來るのである。予は「華嚴三昧觀」につきて、可なりの苦心を拂つて、朝鮮訪得の「華嚴三昧章」と同一のものなるを

證し、而してこれが本邦傳來の「發菩提心章」に外ならぬといふ事を論證し、以て本邦の華嚴宗學に於て從來未決であつた問題に對して、解決を與へんとしたのである。これについて、支那の楊文會居士と南條博士との間に行はれた往復をも詳說し、學恩を明瞭ならしめたのであつた。鈴木氏は、高麗訪得の「華嚴三昧章」を以て、支那にも高麗にも無くして、日本近代の成立ならんと想像し、かるが故に、「發菩提心章」を以て「華嚴三昧章」よりも古きものと推定して、よつてもて「法界觀」を含む「發菩提心章」よりも、之を含まぬ「華嚴三昧章」が新らしいと見て、以て「法界觀」を杜順に屬せしめぬ證據とせんとし、頗る得意の樣子に見受けられる。氏が特に得意とする所は、恐らくはこゝにあり、氏をして「哲學雜誌」にその意見を發表し、間もなく之を著述とするに至らしめた理由の一は、必ずやこゝにあつたらうと思ふ。これに對しては、簡單に「華嚴三昧章」が支那に於て早く既にあつたといふ事を立證すれば事足り、反對に「發菩提心章」が支那にあつたといふ證據を氏に求めたい。何となれば、予の見る所では、「華嚴三昧章」に「法界觀」を加へたのは、恐らくは、日本に來つてからで、これ「發菩提心章」の名の加へられるに至つた理由ではないかと推定するからである。「發菩提心章」とせられた年代の甚だ早い事は、予もかの論の補遺中に述べてあつた。氏は「發心章」を以て法藏の親撰とし、勿論當時既に支那に於て成立して居たとするのであるから、予はその徵證を求めたいのである。

二、宋本「華嚴三昧章」の出現

鈴木氏は、「華嚴三昧章」を以て、新らしい日本成立のものと想像して、これを立論の根據とするが、この「三昧章」が早く既に支那に於て開板せられて居るから、氏の想像は全く根據を失ふ事となる。最もこの本が、高山寺の寶庫の中に秘藏せられてある所から、未だ曾て之を見た人が無かつたと思ふ。本邦ばかりでなく、支那に於ても、學界に於て之を知つた人が無かつたらしい。楊文會居士が彼が如くに苦心し、又我が南條博士も此の如くに苦心して、辛くもその寫本を高麗に訪得し

た所から見れば、彼我の學界共に、この版本あるを知らなかつたのである。この千古の珍本が、華嚴宗傳統論に關する疑問の起つた時に際して、初めてその姿をあらはしたのは、蓋し因緣といはねばならぬ。その體裁は、前に標本を出せる如く、いふまでもなく宋版であつて、紹興年代を遡るとも、之を下るものでないから、德川中期よりは六百年も古く、凝然の未だ生れぬ時である。これに二本あつて、一本は不完全であるが一本は完備して居る。その全面は他日之を公表せんを期する。

全體、この宋本が如何にして高山寺に寶藏せられるに至つたかといふに、「華嚴春秋」の中に、覺洲は治承元年丁酉（一一七七）、明惠上人が華嚴宗を興すや、廣く本宗の墳典、並に法相・三論・戒律等の敎本を高山寺に集めた事を言つて居り、之に先つて仁平の朝（一一五一―一一五三）に、興福菩提院の藏俊僧正が、檀主平相國淸盛の權力を假りて、法相の闕書を趙宋に求めた事を言つて居る。藏俊僧正の集書は、高山寺に關係がないが、趙宋に求めた事は、大に參考とすべきであり、明惠上人の集書もまた趙宋に求めたのである。高山寺の宋本を見來る時は、この記事の誤ならぬを承認する事が出來る。治承元年は南宋の淳熙四年で、是等宋本の時代に全然一致するのである。明惠上人の集書が、遙に下れる今日に於て、始めて其威力を發揮するに至つたのは、蓋し因緣の然らしめる所である。

或は法藏傳が高麗本の覆刻である如く、この本も高麗本の覆刻でないかといふ疑も起るが、然し予は然らずと斷言する。その理由に二個ある。一は高麗訪得のものは古寫本であつた事。二は高麗訪得のものを宋本に對照するに、幾多の相違がある。「受持」（麗）を「修持」（宋）に作り、「亡詮」を「止詮」に、「敎筌」を「敎行」に、「得於」を「得敎」に、「成事」を「起事」といふ風に、筆寫の差異とは爲し得ぬ相違のある所から見れば、支那のは支那傳承のものであり、高麗のは高麗傳承のものでありとせねばならぬ。顯晦時ありとはいひながら、この「三昧章」が本邦に嚴存しつゝ、學者の注意を得なかつたのは不思議である。「發菩提心章」の卷首に加へられた凡例の中に、「世に別に華嚴三昧章と題するものあり、その文大に此章に同じ。今謂はく、これ乃ち後學誤つて今章の殘篇を以て三昧章と爲せるものならん」と言つて居るのは、蓋しこの三昧章を指

すものかと思ふ。然りとせば、「發心章」を以て完全なものとする凡例者は、この「三昧章」に重きを置かず、之を殘篇としたのであつた。鈴木氏の考は正にこの凡例者の態度である。凡例者は、この「三昧章」に宋版あるを知らなかつたから、斯る結論を下したのであつて、その點は鈴木氏と同一である。斯く見來る時は、宋版「三昧章」の出現は、佛教學界の一大事因緣とせねばならぬ。鈴木氏は「明治時代に得た華嚴三昧章は、既に德川の中期に日本に存在した。發心章が三觀の釋文を省略して、華嚴三昧章となり、それが我邦に行はれたと共に、高麗にも傳はつたものであらう」といふまでに、想像を逞くして居るが、宋版の存在は、この想像を全く顚覆せしめる。氏は「若しそれが初めから高麗に存在したものであるならば、義天錄にも當然錄せらるべきであり、若し又更に古くから高麗に存在したものであるならば、崔致遠の法藏和尙傳にも現はるべきであらう」と言ふが、余は既に「三昧章」はやがて「三昧觀」であるといふ事を、事細かに論證して居る。「華嚴三昧觀」が、崔致遠にも義天にも錄せられて居る以上、この論議は全く無用の沙汰である。

三、楊文會居士の學恩

鈴木氏は「發心章は法藏作なるを論ず」の條下に、之と「三昧觀」との同一なる理由として、崔致遠の「法藏和尙傳」の十科配釋と「探玄」第十三の華嚴三昧の事に、相當の紙數を費して居るが、十科配釋の事は、高麗訪得の「三昧章」を紹介する條下に於て、予が楊文會居士の識見並びにその學恩として、十分に叙述した所であつた。楊文會居士の識見は、飽くまで之を認識して行きたいものである。餘りに老婆心に過るかも知れぬが、鈴木氏は或は金陵刻本の「華嚴三昧章」を手にせられぬかとも思ふから、こゝに居士が如何にして「三昧章」と「發心章」とを致一せしめたかの因緣を、煩瑣ながら揭げて見る。冠首に楊文會居士の加へた識語にいふ、

華嚴三昧章一卷　新羅崔致遠作賢首傳、用華嚴三昧觀直心中十義、配成十科。讀知此章即觀文也。東洋刻本、改其

名一爲二發菩提心章一。於二表德中一、全錄二杜順和尙法界觀文一、近二三千言一。遂疑二此本非二賢首作一。庚子冬、南條文雄遊二高麗一、得二古寫本一、郵寄西來。首題二華嚴三昧章一。讎校盡レ善、登二之梨棗一、因二來本作一レ章、故仍二其舊一。尙有二華藏世界觀一、求而未レ得也。

居士の意見では、東洋刻本には「發心章」と爲し、その中に杜順の「法界觀門」を全錄するが爲に、「發心章」の賢首作に疑が起つて居る所から、居士は此「三昧章」を得て、賢首作の本來の面目に接した喜を掬したのであつた。これが普通の考へ方であらう。鈴木氏のは、宛かもこれと逆で、「發心章」を無條件に賢首作と斷定して置いて、氏がこれから派生したと考へる「三昧章」を頗る新しいものとし、よつて以て「法界觀」を杜順より去らんとするのである。予から見る時は、「法界觀」を杜順に屬せしめまいといふ成心から、斯る結果に導かれたのであると思ふ。

徐文霨の附識には、こゝに至るの因緣を細說して居るから、楊文會居士の識見を知らんが爲には、之をも引證する必要がある。

謹案二唐賢首國師著述一、中土久佚。經二楊仁山先生轉囑求得一者、爲二華嚴探玄記未刻、梵網經菩薩戒本疏、入楞伽心玄義、起信論義記、別記、法界無差別論疏、十二門論宗致義記、華嚴義海百門、（以上各種均已刻行）而楞伽經疏七卷、法華經疏七卷、華嚴策林一卷一（日本續藏有二此書一、先生謂係二贋本一）華藏世界觀一卷、及此三昧章、則求二之日本一、亦不レ可レ得。日本南條文雄君、嘗覆二先生書一云、法藏所作三昧觀者、義海百門、或華嚴雜章之異名也。先生辨二其非一レ是、覆書云、法藏所作華嚴三昧觀、崔致遠作二別傳一、已用二其直心中十心名目一。貴國所刻發菩提心章、錄二十心之文一與レ崔同、並有二三十心一。而與二法界觀及他種一、湊合而成。謹知華嚴三昧觀、當レ有二全本流二傳高麗一也。祈請駐韓道友訪レ之。又書云、近聞貴宗同人、往二高麗一布敎者頗多。唐法藏所作華嚴三昧觀、華嚴（藏歟）世界觀二種、高麗或有二存者一、乞寄レ信求レ之。歲庚子、南條君遊二高麗一、訪得二此本一、寄二先生書一云、在韓日、得二唐法藏華嚴三昧章寫本一、因奉レ贈二一本一。未レ知此果與二華嚴三

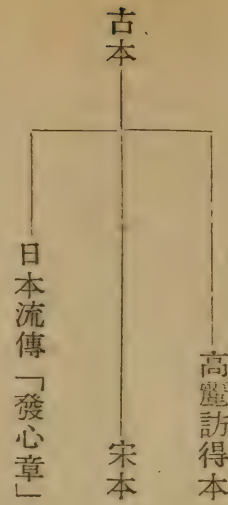
昧觀、同予撰異乎。先生嘗言云、華嚴三昧章、與菩提心章同而闕法界觀之文。始知二書同出一本、卽華嚴三昧觀無疑。（以上藤原文）均照三藩先生之於此書、歷數十年之久、徧中日韓三國、一再訪求、僅乃得之、至足寶也。（下略）

鼎文會居士の「華嚴三昧觀」を求むるや、一朝夕の事ではない。數十年の久しきを歷、中日韓の三國に徧ねくして、一再訪求して、僅に此「三昧章」を得たのであつた。初めに南條博士は「義海百門」或は「華嚴雜章」の異名ならんと想像したが、居士は崔公別傳の十心配釋に據りて、飽くまでその非なるを辨じ、之を日本に求め得ざる以上は、高麗に有るべきを想定して、之を南條博士の勞に訴へた。博士も亦之を心懷に印したのであらう、再訪の時に古寫本を得て之を贈り、始めて居士の滿足を得たのであつた。予が居士と博士との學恩を感ずる理由は、こゝにある。今日にあつてこそ勞せずして之を論ずるを得るが、之を求め得て而も「華嚴三昧觀」と「華嚴三昧章」との同一本なるを攷定したのは、居士の功である。學界にあるものは、この功を明白に認識するの必要ありと思ふ。

こゝに於て、予のこの跋語の後に追加したいのは、今や始めて出現せる宋本「華嚴三昧章」の一事である。この宋本のあることは早く支那に於て忘れ去られた。日本にもその寫本が徳川時代にあつたらしいが、然し學界に重きを爲さずして、いつの間にか影をひそめた。若し本邦に於てこの宋本のあることが分つて居たなら、博士も居士も左までの勞苦を爲さずして、之を攷定し得た事であつたらう。然し顯晦は因緣の有無によるから、それは止むを得ないが、今やこの宋本の出現ある以上は、鈴木氏の日本より高麗への逆輸入說もなくなり、隨つて「發心章」原本說も消滅せねばならぬのであるから、その點に於て、新發見宋本も亦滿足すべしと言はねばならぬ。卷頭に一葉の寫眞を掲げてある。

四、「華嚴三昧章」と「發菩提心章」との前後問題

予は、高麗訪得の「華嚴三昧章」と、宋本「華嚴三昧章」と「發菩提心章」との三本を對して、其相違の點を對校して見

たら、百二十以上の相違の個所があつて、高麗本と「發心章」との同一の個所もあり、高麗本と宋本との同一の個所もあり、いづれからいづれへの判斷は容易につかぬが、然し高麗本と宋本との間の重要なる一致の方が一層多いのであつて、彼此詳細に對勘する時は、蓋しいづれにも先だつ古本があつて、それが一方は支那自身に於て傳寫せられ、他方は高麗及び日本に流傳したのであると見ねばならぬのである。支那自身の流傳であつても、唐代から宋代までには相當の年月があるから、その間に展轉の相違が出で來り、遂には彼此互に同異を有するに至つたのであると思はれる。之を圖せば次の如くになる。

斯く三方面に流傳したのであるが、中に於て「發心章」は明白に後の追加を有し、且つ最も甚しい誤謬を含む事を知るのである。追加といふのは、(二)「不礙觀空」の次に、「故經曰成就第一誠諦之語」云々の三十八字があり、最後に近き部分の「同一味故」の後に、「然此具德門中、一法法爾、性具善惡」、故經曰」等の百七十三字の追加がある。この二例は、恐らくは古書に往々見られる如く、後人の書き入れが、時あつて本文中に取り入れられたのであらう。この百七十三字の追加の中に於て、「性具善惡」の四字は、法藏の敎義から見て最も看過し難い誤謬である。性に惡を具するといふ一事既に早や法藏の筆ならぬを表明するものである。といへばとて、「華嚴三昧章」が法藏の撰でないといふのではない。この書き入れが後人のもの、隨つて、「發心章」がこのまゝ法藏のものでないといふのである。いつどこで書き入れられたかといふに、恐らくは支那の華嚴學者によつてではあるまい。又第三(三)顯過の下に、「發心章」には、特に「有二門」、一顯過、二表德、第一顯過中」の十四

字を加へてあるが、この書き入れは全く無意味なばかりでなく、却つて意味を害する誤を混入するのである。顯過の中に妄德があるなどゝいふ事は、誤解でなくてはならぬ。次に轉化の誤謬を含む事例は、一二にして盡きぬが、その中甚しいものを擧げると、（一）高麗本も宋本も「過レ自レ得二輪王業二乘涅槃一」とせるのを「通令レ得二轉輪王、二乘及大涅槃等樂一」として居るのは、全く意義を變更せしめ、而も不都合あらしめる。又（二）二本に「漸修二聖教一」とあるのを「漸略二聖言一」とし、（三）二本に「攝レ散入レ止」とあるのを「攝レ將入レ正」とし、（四）二本に「兩相俱盡」とせるを「而雙俱盡」とし、（五）二本に「虛無性」とせるを「虛空無性」とし、最後に（六）「由レ此稍開耳」とせるを「由レ此少開耳」とせるが如き、讀み下しさへつかぬものがある。是等は、何としても「發心章」を寫得した人の學力を示すものであつて、本邦に來つて後、何人かによつて寫得せられ、その時に追加もあり、之が爲に書名が變つたものと推定しても、不當であるまいと思ふ。

五、正倉院文書と、「圓超錄」

以上に於て、予の言はんとする所は、早や言ひ終つたと感ずるから、此の上の追加は不用であるが、唯少しく補加したい事は、正倉院文書に關する事と、本朝最古の目錄ともいふべき「圓超錄」に關する事とである。これも數言のみに止める。

鈴木氏は、予が支那や朝鮮の目錄を重視し、本邦の目錄を輕視すとて、敎ふるが如き語調を以て、正倉院文書に於て、早く既に「發心章」の目があるとて、種々の誚を發して居るが、これは彼論文の揭げられて居る同號の終りに、予の追補して居るのを氣付かない爲である。予は「印刷終つて後に、石田茂作氏著「寫經より見たる奈良朝の佛敎」を見るに、法藏の撰名を有するものに、（中略）是等の中、菩提心義・關脈義記・遊心法界記は、崔致遠の記さないものであるが、而も崔の記せる華嚴三昧觀・金師子章・華嚴策林・華藏世界觀・妄盡還源觀の如きものを擧げて無い。問題の華嚴菩提心義・華嚴遊心法界記の名稱は、當時既に使用せられて居り、而して外に發菩提心義・遊心法界記・心遣法界記の名目もあり、更に發菩提心

義遊心法界記といふ一連の名目もある。發菩提心義は、やがて華嚴三昧觀の事であらう。法藏自身が記せる華嚴三昧觀の名が、何故に又何處に於いて、早く既に發菩提心章と變更せられたのであらうか。崔も義天も三昧觀と記す以上は、恐らくは本邦に於てゞないかと思ふ」と言つてある。今日も猶この意見である。然らば何故に「三昧章」が「發心章」となつたかといへば、そは「法界觀」を挿入し、及び幾多追加する所から來たので、而して發菩提心の目は最初の問答から取つたものであると、予は想定したのである。

鈴木氏は最古の目錄たる「圓超錄」を引いて、切りに云云して居るが、予は氏に對して、次の記事を何と見られるかといふ問を出したい。

「華嚴三昧觀」一卷　十門、法藏述　○按、出「華嚴傳」

「華嚴發菩提心義」一卷　法藏述　○按、若准「通路」與上三昧觀同卷

「華嚴法界觀」一卷　杜順述

氏の大に重んずる「圓超錄」には、「華嚴三昧觀」と「發菩提心義」とが、肩を並べて出て居る。「發心章」から「三昧章」が出て來たと見る氏は、當時既に兩方共にあつたと見るのであらうか。予の見る所では、「華嚴三昧觀」なるものは、書目は知られて居るが、本邦の學界の何人もその內容を適切に知らなかつた、勿論「發心章」といふ名にて現行して居るとは知らなかつた所に、斯る記錄が起つたのであるまいか。何人か加へた按に、「三昧觀」の下には出「華嚴傳」とし、「發心義」の下の按には、「通路記」に准ずれば、「發心義」と「三昧觀」と同卷と言つて居るのは、その內容を適確に知らなかつた證據である。同卷といふのは、同一の意味でない。以て「三昧觀」が模索の範圍を出なかつた事を語る。これが同一のものであるといふ事の適確に分つたのは、楊居士と南條博士との協力の硏究によつたものなる事を、こゝにも繰り返して置く。然し又氏の想像する如く、「三昧觀」と「三昧章」とは別のものであるといふなら、そは又別問題となるが、予は斯る意見を奇異の想

像と思ふのである。猶、又圓超が「華嚴法界觀」を別錄して居るのを、氏は何と見るであらうか。氏の意見は、「法界觀」の單行本は無い、清凉疏に含まれるもの以外にないといふのであるが、この記錄を以て、單なる目錄とせられるのであるか、或は又「養心章」から斷章して澄觀の疏中に取り込まれて「法界觀」といふ名を取り、而してこの疏中から更に單行本となつて來たのであると見るのであるか。何にせよ、予から見れば、頗る込み入つた考へ方となるのである。

第六章　華嚴寺について

一、杜順の全身塔

華嚴寺に關する予の研究は、從來單に文書のみによつて說を立て、結局有耶無耶に終つて居るものに對して、不動の基礎を與へんとしたものであつた。この點は、善導大師に關する從來の研究が、文書にのみ據る所から、同一の中心を廻つて循環するだけで、何等不動の基礎を得ぬものに對して、金石の研究から、初めて動かし難い基礎を得しめたのと對比すべきものである。之に關して境野氏は、「これは私が自ら親しく其の地に至り、實地踏査した上でなければ、到底決定的の論斷を下しかねるものであるが、姑らく常盤博士の提出せられた文獻の範圍内に於て私の管見を述べさせて貰はうと思ふ」といふ謙讓に初まりに、相當の筆を費して居られるが、結局は華嚴寺に關して何等否定の意を有するものでなく、「畢竟澄觀以後の記錄であるから、史實の證權としては効果が認められない」といふに結歸せられたのである。兎も角華嚴寺に關して、相當の顧慮を拂つた點は多とすべきである。鈴木氏は、(一)常盤氏は長安の華嚴寺の變遷を述べ、その華嚴宗祖の寺であることを主張するが、多くは想像であつて、確證と云ふべき程のものは誠に少い。(二)假りに氏の想像を許すとしても、それは單にさやうな傳說の存したことを示すといふ程度に止まり、決して氏の誇るやうに、生きた事實として杜順の華嚴宗の初祖たるこ

とを語るものでない。(三)杜順の全身塔が華嚴寺に在ると云ふのは、澄觀の「華嚴經疏鈔玄談」に始まるのである、云々。といふ風にして、之に對して多くの顧慮を拂はず、先づ／＼想像といふ事で、之を片付けんとして居るが、予から見れば、氏の態度は華嚴祖師相互の間に於ける宗教的信念を閑却したものと言ひたい。鈴木氏は、支那の古賢の跡を訪うた經驗がないから、斯の如き考に落つるのであるが、天台山に於ける天台大師の全身塔を禮して、其傍にある歴代祖師塔に及び、又、韶州南華寺に於ける六祖慧能の肉身を禮し、或は又長安の南に於ける興教寺に玄奘三藏の塔を禮して、左右の慈恩・西明の塔に及び、さるは又善導大師の塔や、信行禪師の塔に及ぶ時は、祖師とその宗徒との關係が、歴々として胸に生きて來る。之を想像といつたり、傳說といつたりするのは、祖師に對する生きた信仰の活事實に接せぬからである。

第一に杜順の全身塔が華嚴寺にありといふは澄觀に初まるといふ氏は、道宣の傳を何と見るであらう。既に前に引證した如く、又氏も引證する如く、道宣は筆を極めて杜順の全身の存する事を叙述して、「樊川の北原に坐送し、京邑同じく嗟き、制服野に亘る。肉色變ぜず、月を經て愈々鮮に、安坐三周、枯骨散ぜず、終より今に至るまで、恆に異香あつて、氣を屍所に流く。學侶等外侵あらんを恐れて、乃ち龕內に藏し、四衆良辰の赴供彌々滿つ」と叙述して居るのである。支那の佛者が、全身塔を崇敬する念の篤きは、到底本邦に見られぬ活事實である。氏は全身塔を以て、大きな建物とでも思うて居るだらうが、斯かる建築物の有無に拘はるものでは無い。要するに墓塔のことである。予は、前にこの事を實驗上から一言して置けばよかつたが、予に取つてはあまりに平凡の事である所から、說明するまでもないと思うたのであつた。試みに「支那佛教史蹟」を閲いて見られたい。例せば南嶽懷讓禪師の全身塔の如き、墓塔に外ならぬ。杜順のは、道宣の時に既に龕藏せられて居り、之を全身塔といふのである。道宣は杜順の學侶等の崇敬の事實をそのまゝに傳へて、彼が如きまでの筆を極めて居る。澄觀が全身塔と言つたのは之を指すのであつて、この塔を被ふ建築物の有無は今の問題でない。また建築物の有無をいはんとするのでもない。要は杜順の肉身が、何等かの龕の中に收められて、その宗徒に崇敬せられたといへば事足るのであ

る。これを、澄觀が杜順を祖師として造り上げた後の傳說などゝ見るのは、同時の後輩の道宣の記事を默殺し、而して餘りにも生きた信仰を無視するものである。或は之を杜順墓處とも云つて居るが、それは墓處の方面から見たのであつて、肉身塔と決して矛盾するものでない。

二、華嚴寺の踏査記錄

有名な華嚴寺は、實にこの杜順の肉身塔のある處に建てられたものであつて、それは賢首大師法藏の發願であり、而も法藏はこの華嚴寺の南に葬られたのである。この事に關しては、華嚴宗の學者の記錄は之を省き、實地こゝを踏査した人の筆を見る事とする。これは既に前にも細說した事であるが、餘りにもこの生きた事實を無視するから、之を再說するの必要を感ずる。因みに茲に一言したきは、實地踏査の記事の價値である。文書の記錄のみでは何としても結末のつかぬ事が、實地の踏査によつて初めて結着に達する事は、支那を遊歷したものゝ、等しく實感する所である。實地踏査の記事にも、その人の學力・識見によつて價値の不同はあるが、實見した記事そのものに至つては、之に信賴すべきであつて、文獻の上に疑問がある時に、之を結着せしめるものは、實査の記錄である事を切言したい。實地見聞の經驗のない人に、特に此事を言つて置かねばならぬのである。杜順の墓所が、樊川の北原にあるといふ事については、道宣以後何等の異說がない。異說のあらはれる餘地なきまでに明白なのである。鈴木氏が如何に懐疑的の眼を以てするも、この事は否定せられぬであらう。杜順の終生居つた義善寺は、杜光村にある。その南方に樊川が灣曲して流れ、而して杜光村と樊川との間に朱坡があり、朱坡の東に華嚴寺があるのである。華嚴寺の所在は、杜光村と樊川との中間で、朱坡の東、夏侯村の上である。誠に形勝の地で、南に南山を臨み、京南の勝地と稱せられたものである。宋の宋敏求は、華嚴寺・會聖院・眞如塔を記錄して居る。宋の張禮は、華嚴寺及び東閣を往訪して、華嚴寺に杜順の肉身在り、東閣に眞如塔あり、法堂の北壁に二個の塼碑のあるを記し、而して

東閣を以て草堂寺の別院なりとして居る。明の趙崡は、同じく華嚴寺及び東閣を往訪して、華嚴寺の文殊閣に杜順の肉身を藏したが、今はその所在を亡すといひ、寺西に二塔あり、東のは杜順像を刻し、西のは清涼の妙覺塔であり、而して眞如寺の僧の言として、古は五塔あつたといひ、且つ一僧房に唐儼尊者の塔額ありと言つて居る。これは實地を踏査したか否や分らぬが、元の普瑞は、杜順の塔處を會聖院といひ、清の續法は之を襲用して居る。さて、會聖院と文殊閣との同異は、決定しにくい。宋敏求には會聖院あつて文殊閣なく、趙崡には文殊閣あつて會聖院なく、而して會聖院は塔處とせられ、文殊閣は肉身安置の所とせられるから、同一のものだらうと思ふが、必ずしも同一とせんでもよい。古の會聖院がなくなつて、新に文殊閣が出來たと見てもよい。いづれも杜順の墓處を主眼としての建造であつた事は、容易に看取せられる。斯くて華嚴寺と東閣との間には、相當の距離があつたが、張禮が記して居る如く、本一寺であつたのであるから、以て盛時に於ける華嚴寺の規模を知る事が出來る。この華嚴寺も、今日は廢殘に歸したが、最も盛況を呈したのは唐宋時代であつて、如何にも華嚴和尙の稱ありし法藏の創建たりしを彷彿せしめる。その創建は、以上の記事に明了なるが如く、杜順の塔處全身塔の所在を眼目として經營せられたものであつて、而して法藏がこの華嚴寺の南に葬られた事については、既に法藏和尙傳の下に於て細說したから、こゝには贅するの必要がない。

三、華嚴寺域の想定圖

義善寺や華嚴寺の位置が明了であり、而も宋代と明代との實地踏査の報告があり、それが唐代以來の記錄と全く符合して居るに拘はらず、鈴木氏は想像又は傳說に過ぎぬと言ふ。これをしも信じ得ぬとしたら、何を信ぜんとするのであらう。然し想像や傳說といふ風に見る以上は、事頗る煩瑣に亘るが、成るべく要を摘んだ記錄を揭げ、而して所載の圖に照して之を解釋して見る事とする。先づ宋の宋敏求・張禮・及び明の趙崡に從つて、華嚴寺の位置を見、宋の張禮の實地踏査によれる

圖に照し、而して後杜順の肉身に關する記錄を示し、最後に宋張禮・明趙崡の實地踏査の報告によつて、華嚴寺を圖表して見る事とする。

宋張禮撰「遊城南記」插圖

華嚴寺位置

○義善寺、在二縣南十五里一。

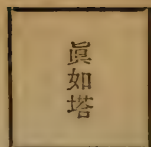
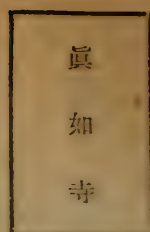
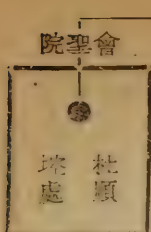
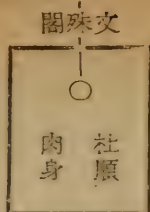
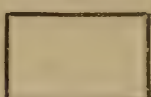
○華嚴寺・會聖院・貫如塔、在二縣南三十里一。

（宋宋敏求撰「長安志」第十一、萬年縣條下）

○東上二朱坡一、憩二華嚴寺一。

（宋張禮撰「遊城南記」）

○夏侯村上華嚴寺、丹碧雕殘。

（明趙崡撰「遊城南記」）

杜順肉身記錄

一、藏二于龕內一、
（唐道宣撰「續高僧傳」第二十五）

二、今全身塔、在二長安南華嚴寺一、
（唐澄觀撰「華嚴懸談」第八）
（宋張禮「遊城南記」）
（清周克復撰「歷朝華嚴持驗記」）
（清續法撰「法界五祖略記」）

三、鑿レ崖處レ之、卽今會聖院、
（元普瑞撰「玄談會玄」第三十八）
（清續法撰「法界五祖略記」）

四、文殊閣內、藏二杜順肉身一、
（明趙崡「遊城南記」）

實地踏査報告

今肉身在華嚴寺。

東上宋坡、憩華嚴寺。

過東閣、眞如塔在焉。（西有華嚴寺。）今爲草堂別院。

法堂之北壁間石記、昔唐刻也。

華嚴東閣、本一寺也。

（右宋張禮「遊城南記」）

夏候村上華嚴寺。

寺西二塔。眞如寺僧言、昔有五塔、止存二。東一塔下、有杜順禪師像。西一塔爲清涼國師妙覺塔。敗垣中有唐比丘圓滿[illegible]碑、

一僧房有唐儼尊者塔額、又有夢英書碑。何潤之書記。

文殊閣內、藏杜順肉身、今亡所在。

杜順和尚碑、在長安開佛寺中。

（右明趙崡「遊城南記」）

四、會聖院・文殊閣・五祖塔

杜順の葬所の樊川北原といふのは、道宣以來すべての一致する所で、これに對して何等疑ふべきでない。こゝにその肉身の存するといふ事も、また同樣である。たゞ疑問は建物の上にあるが、建物は時世の變遷によつて變化するし、これはその折

折の人の實査によらねば何とも云ふ資格がない。現存するなら、また何とか決定も出來るけれど、既に明以來雕殘して居るのであるから、今日行つても致し方がないと思はる。その建物についても、華嚴寺や東閣には、特別の問題がない。問題は、會聖院と文殊閣との上にある。宋の宋敏求が、華嚴寺・眞如塔と共に、會聖院の存する事をいつて居るから、宋敏求の時代にあつた事が疑がない。その「長安志」に熙寧九年（一〇七六）の序があるから、同年まで會聖院のあつた事は、遠慮なく之を斷定し得る。蓋し會聖の目は、必ずや華嚴宗五祖を幷せ祠つたが爲のものであらう。その近くに五塔のあつた事にて、之を察し得べきである。然し張禮の踏査記事に、その名の見えぬのは、或は同じ宋代であつても、既にこれ無きに至れるものでは無からうか。惜しい事には、張禮の遊歷した年代が分らぬ。然るに元の普瑞は、更に杜順の塋處が、即ち今の會聖院なりと言つて居り、清の續法はそのまゝにこれを襲用して居るけれど、これ或は記錄によつて記したもので無いかと思ふ。明の趙崡は、會聖院を記さずして文殊閣を記し、こゝに肉身のあつた事をいふ。これは、實査の記事であるから疑ふべきでない。問題は、會聖院と文殊閣との關係である。予の他所の踏査の知識から推想するに、恐らくは同一又は接近した地點に、年代を異にして建てられたものではないかと思はれる。即ち杜順の墓所を被うて、宋代には會聖院があり、明代には文殊閣があたつものであらう。然し元代に會聖院があつたや否やは、暫らく之を保留して置く。清の續法の會聖院は、單に元の普瑞を襲用したに過ぎぬだらう。續法に望ましきは、文殊閣の記事であるが、實査せぬ人であらうから、之に觸れた記事がないのである。若し單に文獻からいふ時は、清朝に於て、會聖院も文殊閣も、並存して居らねばならぬ事となるが、恐らくは並存した時はあるまい。唯この建物だけが不明であるから、圖には之を並べ擧げて、その上に連絡線を附した。之を一つに爲し得べき可能性を示したのである。斯くて建物の上には不明了の點があるけれど、明の張崡が今亡所在と特に明記せる杜順肉身が、唐宋時代には有つた事は何等疑ふべきでない。細かに建物までをいふ時には斷言しがたいものもあるけれども、廣汎に華嚴寺にその肉身があつたといへば、何等の顧慮すべき所がない。華嚴寺は、道宣の時にはなく、法藏の晩年に建て

られ、法藏自身が寺南に葬られたのであつて、この寺に、澄觀が杜順の全身塔ありと記して居るのは、最も信じ得べき價値を有するのである。

この華嚴寺に五塔があつて、明の萬暦年代にその二塔があり、東のものには杜順禪師像があり、西のものは清涼國師の妙覺塔であつた。妙覺塔は、明白に清涼澄觀の墓塔である。僧房に唐儀尊者塔額があり、杜順和尚碑が長安開福寺(「支那佛教史蹟圖譜」第一の中に出づ)にあり、東閣法堂に二個の唐石記があり、その他唐比丘圓滿の斷碑あり、夢英撰碑ありといふ風に、事細かに記されて居る。實地を見た人の記事には、絕對に信用を置くべき價値がある。宋張禮・明趙崡の實査は、道宣・澄觀以來の記錄を實證するものである。

華嚴寺に關する問題は、頗る煩瑣であり、且つ幾回か重複往反した所もあるけれども、鈴木氏が多くは想像又は傳說といふから、その子細を明了ならしめんが爲に、根據とすべき資料に基いて之を細說したのである。これは前來の文獻に對する助成證明の資料で、予はこれによつて、華嚴宗に於ける杜順の位置を確定し得べしと信ずるものである。

自說を述べる前に、境野・鈴木二氏の說を見、且つ覺洲說を述べたのは、問題の所在を知らんが爲である。境野氏の再說は、甚だ予の說に近づき來つて、特に新たな問題の提出せられるのを見ないが、鈴木氏のに至つて、明了に「法界觀門」が當面の問題として、表面に現はれ來つた。之に對して、予は新出宋本「華嚴三昧觀」及び「清涼書」を以て、氏の所論の根據なきを見、而して新出宋本「法藏和尙傳」を以て、之を助成するの資料とし、更に「續高僧傳」及び華嚴寺の實査報告を以て、所說を證明せんと擬した。杜順の初祖說はこゝに確立すると、予は信ずるものである。

前篇の長々しきに加へて、今篇のこの長々しい論述を爲し來つて、自分ながら痛切に感ぜらるゝは、何と無しに贅疣の議論に力を盡して居ると思はれる事である。而もこれを主張せんが爲に、斯くまで勢力を用ふるといふ事は、蓋しこれが時代の影響といふものであらう。然しこれを機會として、「華嚴三昧章」の問題も發揮せられ、宋本「法藏傳」や「三昧章」も出

現し、其他種々の發明する所のあつたのは、この當然の事實が問題となつたからである。予からいへば、杜順の初祖說に於てにあらずして、これから得た他の收獲を喜ぶのである。この收獲があつたのも、偏へに境野氏が問題を與へ、更に鈴木氏が一層多く問題を與へたが爲である。順緣にあれ、逆緣であれ、いづれも上求の道の資糧となるといふのは、こゝにあらうと思へば、其點に於て、故境野氏と鈴木氏とに敬意を拂ふを惜まぬ。所感を記して、この一篇を結ぶことゝする。(昭和九年九月)

五、華嚴寺の現狀

予はこの華嚴宗傳統論を起草した時には、華嚴寺が現存せぬものと思つたのであつたが、我が東方文化學院研究所の結城令聞君の往訪によつて、荒廢に歸しては居るが實に現存する事を知つて、痛快に思ふのである。君は昭和十年九月二十四日及び二十五日の兩回こゝを往訪し、その報告を「東方學報」東京第六册別篇に長安佛敎史蹟巡訪記と題して、之を公にして居る。その中、華嚴寺の條下を引用すれば、左の如くである。

牛頭寺より動蔭坡に沿ふて東すること約五里、坡上に二基の塔が並んで見える。卽ちこれ華嚴寺であつて、東にある塔は華嚴初祖杜順の塔、西のは第四祖淸涼國師の妙覺塔である。長安志では牛頭寺を縣の西南二十五里、華嚴寺をば縣南三十里と稱してゐるが、現在では牛頭寺を以て二十里、華嚴寺をば二十五里と稱してゐる。秦游日錄の著者は不及登覽と稱して此處に登つてゐないが、坡上の眺望は牛頭寺よりも更に佳と云はざるを得ない。帶の樣に長く白く光つてゐる樊川(華嚴川)、樊川に潤うされてゐる平野、如何にも平和な神禾原、擁翠南山の眺望は此處に極まれりと稱するも不可ではあるまい。兩塔の中間に唐華嚴寺の額をあげた餘り大きくもない堂宇がありその北に僧坊がある。僧坊と云ふも黄土を開鑿して作つた土窯で誠に粗末なものであり、入口の右側に明代の銅鐘がつるしてある。而して內には住持果安が唯一人住つてゐ

るのみである。學問はない樣であるが如何にも純朴な老僧で遙々日本より參拜してくる諸氏は誠に在俗の菩薩と稱すべきだと稱揚して居た。塵にまみれてゐたが、それでも華嚴經が揃へてあつたのはうれしかつた。妙覺塔の下部にあり、圖版に收めた清涼國師妙覺塔記の抄本は果安和尚よりの施與にあづかつたものである。唐宋の名刹華嚴寺の跡として現在の有樣は誠に心ある者をして太息せしめざるを得ない。民國十九年八月朱子橋等の諸人が此處に至り、荒涼凋殘その極に達せるを慨き二千五百圓元を投じて殘闕重修し、漸く現今の面目を保つてゐると云ふことである。華嚴寺の創建並に歷史的變遷に關しては常盤博士が支那華嚴宗傳統論（東方學報東京第五冊）中に詳しく研究せられてゐるから博士の研究を徃見せんことを望む。但し實地について見ることによつて、法藏傳に葬於神禾原華嚴寺南とある文に關して、神禾原と華嚴寺との關係位置を明確にすることが出來たのは確に收獲であつたと云はねばならぬ。

君は名利の跡としては餘りに荒涼たるに長太息したのであるが、現存せぬと思つて居た予には實に望外の福音である。華嚴寺そのものは如何にあれ、杜順塔と清涼塔とが昔しながらの面影を保持して嚴存して居るのが、特に喜ばしいのである。君に請うてその撮影を卷頭に掲載したから、百聞一見に若かずの現證とする。寺の位置は、張禮に依つて出せる圖のものと全く同じである。張禮は東閣よりの眺望が寺のものに比して一層であると言つて居るその東閣も、眞如寺も、眞如塔も、文殊閣も、今は現存せず、たゞ一小殿と一土屋とを有するのみ。而して寺域は東西には長く延びて居るが、南北は甚だ狹く、北方は直に斷崖を爲して居るといふ。予は記錄によつて寺域の廣濶ならんを想定したのであつたが、東西についていへば左樣にもいへる。假定圖の建物を東西に位置に配置せしめる時は、いくらでも之を容れ得る。唐代の華嚴寺とても今は左程に大きなものでなかつたらう。地域は、南北に狹くとも一殿を建設するには十分である。明代に兩塔の東にあつた大殿は、兩塔の中間にあり民國十九年に再建せられたとあるから、その以前には覆滅の狀にあつたのである。寺が覆滅しても、杜順塔と清涼塔が、昔しながらの面影を保持して嚴存して居る所に、宗教の永遠性を語るものがある。杜順塔は唐制の方形で、高約七丈も

あらうまでの堂々たる塼築で、玄奘三藏の墓塔と、その形制を同じくする。幾たびか重修せられたらうが、唐代の形制を襲へるものなることは、一見して明瞭である。清涼塔は元代の重建で八角のものである。もと〳〵こゝは杜順の墓で、寺を建てるのが本旨がなかつたから、杜順塔さへあれば宜しいので、況んや清涼塔まで現存するのは、うれしい。杜順塔には文字がないが、清涼塔には第一層南面に「大唐清涼國師妙覺之塔」と刻せる石を嵌し、北面には「大元華嚴寺重修大唐華嚴新舊兩經疏主翻經大敎授充上都僧統清涼國師妙覺塔記」と題せる碑を嵌入してある。至元九年、宣賜京兆府長春禪庵長講沙門印吉祥集で、宣賜扶宗弘敎大師上谷大法雲寺傳戒長講沙門行吉祥建のものである。碑文中に、國師の舍利を聚めて之を瘞め、文宗皇帝が裴公美に命じて碑を撰せしめ、沈元及が像を塑し、塔を妙覺と諡し、眞贊を御製して尊師禮貌、優渥前無かつたが、今や則ち年代寖遠く、遂に塔廢し碑亡んで漫として考ふべからざるに至つたので、遠孫行吉祥が募緣以て之を重建した事を言つて居る。杜順塔、唐代のものがそのまゝに今日現存し得べきでないから、其の後幾回か重修せられたに相違ない。幾回重修せられても、その形製は前掲の如く唐制を襲用して居る。玄奘塔に接して居るものは、これが唐代の形制なる事を直に會得し得るのである。

北方の斷崖に黃土を開鑿して作つた土窯がある。君は九月廿五日の日記の中には「中腹に杜順和尙、清涼國師の墓塔を望んで丘を上ると、土窟がある。正面入口の東側には鐘を吊し、一間の陋屋が庭を隔てゝ立ち、土窟中には佛を祀り、住持果安が居る。これ現在の華嚴寺の全景である。墓塔を拜し、和尙の全知識を承り、茶菓の饗應を受け、又樓上に上つて土窟を見學したりして、一時間程の後些か供佛して去る」と記してある。今は僧房に充てられてあるこの土窟こそ、思ふに當時の杜順窯處であらう。窯は土室の事であるに相違ない。前掲の妙覺塔記の中に、國師入寂の後、一等しく遺旨を承けて、全身を終南の石室に遷奉し」、後に舍利を悉く聚めて之を瘞めた事を言つてある。この石室といふのは、恐らくは現存土室の事であらうと察せられる。然らば、この土室は最初杜順の全身を安じた處であり、其の後杜順の宗を奉ずるものが、その後をついだ

のであつた。國師も遺旨してこの石室に全身を遷さしめ、舍利となるに及んで墓塔が出來たのである。國師に見られるものは、やがて智儼に於ても法藏に於ても同樣であつたと思ふ。結城君の實地談を聞くに、この土室は相當の廣さを有し、左右に一室づゝあり、更に上層の一室がある。是に至つて予はこれが杜順塔處であるのみならず、また會聖院であらうといふ事に氣付けしめられる。最初に杜順の全身を安したから杜順塔處であり、その後智儼・法藏・淸凉のをも安じたから、必ず各祖の塑像があつたものであらう、國師には前碑文に像を塑すとある。諸祖の塑像が安ぜられてあつたら、それが卽ち會聖院の名に相應する。記錄から見たゞけではこの會聖院が不明であつたが、結城君の踏査によつて、大體見當がつく樣になつた。予が實地の踏査によらずんば、確たる決定を得がたいといふのは、この事なのである。又結城君の記事に見られる華嚴寺の眺望に、「帶の樣に長く光つてゐる樊川（華嚴川）、樊川に潤うされてゐる平野」といふ文字によつて、智儼が杜順の龕所に至りて、樊川を化導したといふ文字が、如何にも實狀を道破して居る事に氣付かしめられる。道宣は終南山に居たのであるから、この邊の地勢に通曉して居たのである。予は種々の文獻によつて苦心考察して得た結論が、今結城君の實地踏査によつて、一々その確證を得た事を繰り返して喜ぶものである。君の好意によつて、その寫眞數葉を挿入するを得たのは、滿足この上もない。（この一節は追加）

「十住心論」を中心とする華嚴宗學の問題

序　說

刻下華嚴宗の傳統に問題があるので、之を機會として、少し立ち入つて取調べて見た所が、之に關聯して興味ある論難を知る事が出來た。それは弘法大師の「十住心論」にあらはれた華嚴宗學が問題となつて、華嚴宗の鳳潭が之を論じ、靈雲寺惠光が之を駁して、鳳潭と惠光との間に論難があり、而して鳳潭の弟子覺洲が更に之を論じて、一時德川時代最盛の佛教學界を沸騰せしめたものをいふのである。之を述べるについては、先づ「十住心論」を見、遡つて「大日經」の住心品、及び善無畏三藏の「疏」に及び、下りて鳳潭の「五教章匡眞鈔」・惠光の「密軌問辨」・覺洲の「華嚴春秋」に至るのであるから、範圍は印度・支那・日本に跨る事となるが、斯くする事によつて問題を明かならしめ得るのである。頗る特殊な題目であるが、然し興味の多いものである。予は密教に關しては、他山の石であるけれども、また他山からの觀點が、或は却つて宗癖を脫して、公平の觀察を爲し得べきやに思はれるのである。

弘法大師が、「大日經」住心品・及び「疏」に基づいて、十住心なる組織を爲し、その中に顯には三惡道・人・天・小乘・大乘・一乘を網羅し、密には眞言行者の進趣の淺深の表示とした事は、日本佛教史上に於て注意せらるべきのみならず、三國佛教史上に於ても一大地位を占むべきものである。大師をしてこの組織あらしむるにつきては、「大日經」及び「疏」を見ねばならぬのであるから、先づ「大日經」を見て、而して次第に下る事とする。

一、「大日經」住心品

「大日經」第一、入眞言門住心品の中に、次の様に出てゐる。世尊、金剛法界宮に住し、會座には十佛刹より來集せる持金剛者、及び普賢・慈氏・妙吉祥・除蓋障等の大菩薩あり、持金剛者中にあつては祕密主を上首とし、菩薩中にあつては普賢を上首とする。祕密主が佛に對して、一切智智の因と根と究竟とを問ひまつれるに對して、佛は菩提心を因とし、大悲を根本とし、方便を究竟とする。如何なるをか菩提といふに、如實知自心である。菩提なるものは、無相であり、無得であると。そこで祕密主は、一歩を進めて、然らば誰か一切智智を發起するぞと問ひまつれるに對して、佛は自心に尋求すべしと答へられ、而して心の不可得なるを說き、百六十心を越えて、此心に廣大なる功德を生ずべしとて、その後に心の開展を說かれるのである。斯くて經の上にては、まだ十住心を明了に分つてないが、大師の十住心は經の說相に基づいて居るから、如實に經相を見て行くと、次の如くである。初に無始生死の愚童凡夫の我我所に著すること、猶羝羊の如くであるが、或時に持齋し施與し、護戒して生天する。これを愚童異生の生死流轉無畏依の嬰童心と名くる。――經の上にては、愚童羝羊心と、持齋嬰童心との二心を見るのみであるが、大師はこゝに三心を見た。――經は、こゝに心相たる百六十心を說き終つて、世間の三妄執を越えて出世間心生ずといふてあるから、以上は世間心なのである。

次に、出世間心生じて後に、唯蘊無我を解して、根と境界とに淹留修行して、業煩惱の株杌と、十二因緣を生ずる無明種子とを拔く。これ外道の知らざる堪寂の境であつて、こゝに違順八心の相續を離れる。これ超越一劫の瑜祇行である。經はその後に大乘行と言つてあるから、以上が小乘なるは言ふまでもなく、而して經は無我を解すると、業種を拔くとを一連にしてあるが、大師は之を二心としたのである。

次に大乘行は、無緣乘心を發して、法に我性なく蘊阿賴耶を觀じて自性の如何なるを知り、是の如くにして捨無我に、心主自在にして、自心の本不生なるを覺する。斯くて自の心性を知る所が、超越二劫の瑜祇行である。經にては、こゝをも一連にしてあるが、大師はこゝに二心を見たのである。

この後に、經は極無自性心しか說いてないのであるが、大師はこゝに三心を見た。こゝに問題が起るのであるから、先づ經のまゝを見る事としやう。卽ち、

所謂空性、離於根境、無相無境界、離諸戲論、等虛空無邊一切佛法、依此相續生、離有爲無爲界、離諸造作、離眼耳鼻舌身意、極無自性心生。

と言ひ、次に信解行地を說きて、一劫を越えて此地に昇進すべきをいひ、その後に心相としての六無畏を說き、また十緣生句を證すべきを說いてある。「經」の空性とは、自心の本不生をいふのであつて、その本不生の境地は、無相無境にして、一切の佛法の依止となり、その究極する所に極無自性心生ずといふのである。この空性なるものは「般若經」の主眼とする所のものである。

二、善無畏三藏の「大日經疏」

次に「疏」を見ると、卷三具緣品の中に、以上の經說と、一切佛教との關係につきて、次の樣に言つて居る。卽ち「又此經は橫に一切の佛教を統ぶ。(一)唯蘊無我の出世間心の蘊中に住すると說くが如きは、卽ち諸部中の小乘三藏を攝す。(二)蘊阿賴耶を觀じて、自心の本不生を覺すと說くが如きは、卽ち諸經の八識三無性の義を攝す。(三)極無自性心、十緣生句と說くが如きは、卽ち華嚴般若の種々不思議境界を攝して、皆其の中に入る。(四)如實知自心、一切種智と說くが如きは、則ち佛性一乘如來の祕密、皆其の中に入る」といふてある。

之を「經」に對照して見るに、「經」が唯蘊と拔業とを一とするに相應して、「疏」にあつても、また之を小乘三藏とする。次に「經」が他緣大乘と覺心不生とを一とするに相應して、「疏」も亦之を唯識とする。次に「經」が極無自性心・十緣生句を

說けるものを、「疏」にては「華嚴」・「般若」を收めるものとする。こゝに「華嚴」・「般若」を一連としてあるのは、之を前の唯識に對して見る時に、「般若」を主とすと見るべきで「經」が空性無境を說ける下は、全く般若佛教であるから、一華嚴」の語はあるけれど、「般若」を主とすべきものと思ふ。然らば「疏」の（一）は小乘佛教であり、（二）は瑜伽佛教であり、（三）は中觀佛教であり、（四）は秘密佛乘であつて、「疏」の意にては、小乘・唯識・中觀の上に、密乘を加へたものなる事が頗る明白である。印度佛教史の上に於ていふ時は、これが當然のものであつて、「華嚴」の語があつても、そは「華嚴經」にして華嚴宗ではないのである。然し「疏」の上に見られる佛教統一觀が、大師をして十住心の組織あらしめた指針となつた事は疑ない。要するに善無畏三藏にあつては、顯教は小乘と瑜伽と中觀とに過ぎなかつた事を、注意して置かねばならぬのである。

三、弘法大師の「十住心論」

日本佛教の開祖の一人たる弘法大師は、「大日經」に基づき、「疏」を參照して、十住心を教判に活用し、この中に印度佛教は勿論のこと、支那の佛教をも網羅せしめた。先づその世間の三心たる異生羝羊心（三惡趣）、愚童持齋心（人乘）、嬰童無畏心（天乘）を見るに、語は「經」の上に散說せられてあるが、「經」の當相から見れば二心とせらるべきで、初の異生心は大師の獨創である。次の小乘の二心たる唯蘊無我心（聲聞乘）・拔業因種心（緣覺乘）は、「經」の上にては一連のものであつたが、然し「疏」に一切の小乘三藏を攝すとある以上は、之を二心に分けて、緣覺乘を攝せしめても、大なる問題ではない。次の大乘二心たる他緣大乘心（法相宗）と覺心不生心（三論宗）の中に於て、三論宗を攝する事は、「經」にも「疏」にも合はない。然し支那佛教史上殊に華嚴宗の判教の上よりする時は、これまた許容せらるべきであるから、また大なる問

題とするに足らぬ。問題は最後の三心にある。

最後の三心は、「經」にても「疏」にても明白でない。「經」は空性の無境なるを述べて後に、極自性心生じ、而して一劫を越えて信解行地に昇進するをいふのであるから、三劫を越えて十地に入るの說相は明白であるけれども、こゝに三心を分つべきではない。其後に向上する心相を示すとして、六無畏を說き、十緣生句を證すべきをいふも、六無畏は住心の全般に亙るもの、十緣生句は「般若」の十喩であつて、空性に應ずるものに外ならぬのである。然し支那佛教を網羅し統一せんには、こゝに天台・華嚴の二宗を攝せねばならぬので、大師はこゝに三心を立て、以て四家大乘の上に密教を安ずる事とした。その三心といふのは、一道無畏心（天台宗）・極無自性心（華嚴宗）・祕密莊嚴心（眞言宗）である。

一道無爲心

この一道無畏心なるものは、「經」にも「疏」にもない所、極無自性心につきては、「疏」に「華嚴」・「般若」を攝すとあるから、華嚴宗に關係がないでもなく、「華嚴經」を以て、圓滿修多羅と爲す以上は、この中に華嚴教學の全部を攝せしめる事も可能であるから、これはまだ可なりであるが、天台宗に至つては如何ともし方がない。大師の苦心はこゝにあり、その苦心の跡は、歷々としてその名稱の上にも見られる。大師はこれに三名を立てた。

一道無畏心、亦名如實知心、亦名空性無境心。

三名の中、空性無境心は、正しく「經」の說明に相當する。然しこれでは天台宗を攝する事が出來ぬ。

大師は、天台大師の止觀を說いて、寂而能照、照而常寂なるを以て、即知境即般若、般若即境、故云無境界とて空性無境より、天台の止觀の境智不二を導き來り、こゝに即此如實知自心、名爲菩提といひ、更にこゝに「經」の如實知自心の下の文を引證し來つて、その中に見られる佛性一乘の語に注意して、如實知自心が天台宗の一實中道の說に合するをいひ、

而して後に初法明道を釋して、無相虚空相、及非青非黄等言、幷是明二法身眞如一道無爲之眞理一と言つて居る。この中に三名が見られるが、その順序は、空性無境より、境智不二を中介として、天台の止觀に至り、こゝに住心全部に關する如實知自心を掲げ來つて、之を媒介として一道無爲に說き及ぼしたものであつて、一道無爲の語は大師の創說である。即ち「經」の當相たる「般若」の空性無境を天台宗義たらしめんが爲に、、如實知心を加へ來つて、初めて天台教學を標すと見るべき一道無爲の稱に達したのである。空性無境の名稱につきても、如實知心の名稱につきても、密教學者の間に問題があつた事は、蓋し當然である。

大師は斯く三名に關する說述を爲して後に、天台の智者禪師が、此門に依つて止觀を修し、法華三昧を得て、一家の義を構ふとて、止觀十乘を擧げて、その第一の觀不思議境の下に於て、一念三千や、一心三觀や、不思議三智や、四種三昧を說きて、これを一心止觀に歸せしめてある。而して後に此住心には淺略と深祕の二義がありとし、天台法門を淺略として、深祕の眞言門に說き入り、之を觀自在菩薩の三摩地門なりとし、又初法明道の下には、顯教にては之を究竟の理智とすれども、眞言門に望むれば初門なりと言つてある。

之に對して、天台宗の學者が、理同事別の立脚地より反對せるは勿論である。覺洲の「華嚴春秋」には、こゝに一の挿話を出してある。昔、青水の源空上人なるあり、八九心に於て稍疑難を設けたが、まだ辨駁するに及ばざるに、夢に空海來つて抱擁して默して去つた。是に於て止むといふのである。以て此「十住心論」が、佛教學界に波紋を起さしめた事を察し得べきである。

極無自性心

「疏」第二の終りに、行者空性を覺する時に、心の實際に入りて生佛を見ず、萬行休息して、究竟たりと謂ふ。之を法愛生

と爲し、また無記心と爲す。然るに菩提の勢力及び如來の加被力によつて、悲願を發起して、轉じて極無自性心を生ずと言つてある。以て「疏」が空性を以て究竟とせざるを知る事が出來る。大師は之を承けて、第八住心は沈空の位であつて、諸佛の教誘を蒙つて一轉して進む、その心品を極無自性心とすと言ふ。大師が第八心を天台宗義に配せるに拘はらず、こゝに來つて「經」の當面の般若宗に立ち返つたのは、一道無爲心と空性無境心との間を往復すといふべく、之を天台宗に配當したが、その配當に無理のあつた一端を露はすといふべきである。

大師は、この心に二種あり、一は顯略であり、二は祕密であるとて、顯略を擧ぐるに華嚴宗義を以てしていふ、此心を前の顯教に望むれば極果なれども、後の祕密心に對すれば初心である。「華嚴」は初發心時、便成正覺の佛を說き、心佛の不異を示し、九世を一念に攝し、一多相入、帝網重重の教であるとて、簡潔に十玄門の要を擧げて、而してこれ華嚴三昧の大意なりとし、「經」の極自性心生の一節を引證して、次の如くに言つてある。この一節が後の問題となるから、そのまゝに引證する事とする。

善無畏三藏說、此極無自性心一句、悉攝華嚴教盡。所以何、華嚴大意、原始要終、明眞如法界、不守自性隨緣之義。

こゝにある善無畏三藏が極無自性心の一句に、悉く華嚴教を攝し盡すといふのは、「疏」の中に攝華嚴般若種々不思議境界とあるのを指すものたるは明白であるが、然し「疏」の「華嚴」「般若」といふのと、大師の華嚴教といふのとは、その內容に於て大なる違ひがある。然し「疏」を斯くの如くに解したからとて、また非難せらるべきでもないが、問題は次の華嚴の大意は眞如隨緣の義を明すに外ならぬといふ所に係るのである。

大師は、その後に法藏の「五教章」・及「金師子章」、澄觀の「新華嚴經疏」、並に杜順の「華嚴三昧門」を引證してある。「五教章」は三性同異義であつて、相當に長いが、「金師子章」は全部引證してあるから猶長く、杜順の華嚴三昧といふのは「五教止觀」中の華嚴三昧門の全部であつて、これはまた一層長い。之に反して澄觀の「新經疏」の引文は、甚だ短い。三性

同異の下には、凝然眞如に對して、無自性隨緣を說き、以て眞如に二義あるをいへるものがあり、華嚴三昧門の中には、一多相入の義もあるが、また無性緣起をも說いてあつて、寧ろ緣起を說くのが當面の說相である。大師は斯く華嚴宗諸祖よりの引文を以て自說に代へ、而して後に極無自性心を以て究竟とすべきでないとて、其後に五相成身觀を說き、眞言加持によつて、大日尊身となり得べきを言つてある。

大師は斯の如く重要な華嚴宗祖師の所說を其のまゝに揭げ來つて後に、其本領たる祕密趣に說き入りて、この第九心は普賢菩薩の三摩地門で、大毘盧舍那如來の菩提心の一門に外ならずとし、更に大樂金剛不空三摩耶の心眞言を擧げ來つて、眞如の妙體恒沙の功德は、皆この字より生ずるを以て、「法華」「佛華」等の至極の理と爲す眞如も、この字より生ずる、況んやそを證せる佛をや、まして況んやその所說の法をやといひ、而して華嚴圓融の說の究竟とする二門眞如も、無盡緣起も、唯この一字より生ずるものに過ぎぬとて、更に「圓覺經」の圓覺大陀羅尼門より一切淸淨の眞如を流出すといふを擧げて、其後に「起信論」の一心二門の文を引證し、四種鏡を引證して、華嚴の圓融說は第二の因熏習鏡に當ると言つて居る。斯く「起信論」の文を縱橫に引證せる所から見れば、大師が「起信論」の敎義を以て、華嚴宗義を代表せるものと爲せるは、視易き所である。

祕密莊嚴心

これは自心の源底を究覺して覺知したもので、之を表はしたものは、胎曼・金曼・金剛頂の十八會曼である。是等の曼に各々四曼がある。「經」に菩提を以て如實知自心としてあるが、この知心に竪と橫との二義がある。竪にては十重の淺深を顯はす事となり、橫にては塵數の廣多を示す事となる。斯くて竪よりせば、十住心は羝羊の闇心より次第に闇に背いて明を求むる向上の次第となるが、橫よりせば、衆生の心の數の無量なるを示す事となる。この數は機に應じて、種々に說かれる。

唯種・拔業の二乘にあつては唯六識を知るのみ、他緣・覺心の二教にあつては唯八心を示し、一道・極無はたゞ九識を知り、「釋摩訶衍論」には十識を說き、「大日經」には無量の心識を說いてある。斯の如き身心の究竟を知れば、祕密莊嚴の住處を證する事が出來る。さてこの祕密に大小あり、眞言に大小がある。釋尊所說の眞言にも祕の名を與へるが、それは小祕であつて、大日如來の所說のものは大祕にして、窮盡する事が出來ぬ。

大師は斯く一切の顯教を以て淺略とし、大日所說の密教を以て深祕とし、以て之を一切佛教に冠たらしめた。印度の密教は對唯識三論のものであつたから、その顯教は瑜伽・中觀に外ならなかつたが、大師の密教は對四家大乘であるから、その顯教は唯識・三論の外に天台・華嚴を含んだものなのである。

四、鳳潭の「五教章匡眞鈔」

鳳潭は近世德川時代盛時の學者であるが、其師鐵眼の指示によつて、華嚴學の興隆を終生の任務とした。近世に於ける華嚴宗は、この鳳潭によつて再興せられたものである。之が爲に鳳潭は、諸宗の學者との間に論難を構ふる事によつて、華嚴教學の學界に隆興すべきを願ひ、絕えず辨難を繰り返した。「十住心論」に對するものも、その一例である。鳳華は「五教章」を釋せる「匡眞鈔」第六の中に於て、「今詳に孔目・探玄の文を究むるに、深く圓旨を暢ぶること、皎として日を掲ぐるが如し、而も人知るなく、妄に輙く誣を加ふ、豈悲しからずや」の語に初まりて、この「十住心論」に批評を加へてある。その「誣を加ふ」といふのは、弘法大師の華嚴宗義が、華嚴宗の本義を得て居らぬを意味するのである。鳳潭は「大日經」に三劫六無畏を說いて、十住心を明すが、その分齊如何といふ問を設けて、之に對して、梁の「攝論」等の中に、十地の位に約して、差別を明してあるが、「大日經」のは地位についていふのであるから、「法華」の高原須水の譬の意に同じとすべきである。然

るに彼の宗には之を知るものがなくて、己が見に矜るに過ぎぬとて、十住心の名を擧げ、而して唯蘊心を羊車に、拔業心を鹿車に、他緣・覺心の二心を牛車に、後三心を大白牛車に配し、最後に顯密一乘は圓教の信滿初住位なりとしてある。こゝに鳳潭が、華嚴宗義の上から、華嚴宗を除ける十住心全體を以て、圓教の信滿位に配し、自ら高く其上に臨んだ事が、第一着に看取せられる。十住心の名目の上にも、改造を試みてあるが、其の中に於て、一道無爲心の代りに空性寂心としてあるのは、「經」の意を取つて來たものである。

鳳潭は天台宗に關する下にも、眞言學者の謬解として縷々してあるが、こゝにはそれに立ち入らず、華嚴學に關するものゝみを見やう。さて大師は覺心不生心の下に於て、三論宗義を叙してあるが、その中に、何故にや「心性本淨なるに、境界の風に遇うて起滅するを以て、此心の本不生を覺して、漸く阿字門に入る。その義、勝鬘經・寶性・佛性論中に、廣く明すが如し」の文句を挿入してある。三論宗義の中に、如來藏の教義を加へてあるのは、大師の何等かの誤解であつて、こは第九心の下に說かるべきものと思ふ。鳳潭は、この如來藏の教義を三論宗義の中に加へた事に關しては、何等言つてないが、然し眞如隨緣に關しては、次の樣に言つて居る。

所レ宗不レ出二眞如受熏、一理隨緣之際一、密嚴・楞伽・無上依經・起信・梁攝論等、皆準レ此知。台宗別教、亦明二一理隨緣一、縱具二性善一、不レ言二性惡本有一、九界無二性德一故。緣レ理斷レ九、皆別教義、亦賢首家三乘終教。然台徒山外、今家淸凉・宗密、幷皆執レ之、爲二圓極教一。自レ古本宗諸德、尙多所レ謬、況他宗者。故密宗末流、亦執二此計一、還以二八九兩住一乘一、爲二如來藏眞如受熏極唱一。淺レ之術矣。

鳳潭が、大師の華嚴宗義は、眞如受熏の義である。これは天台の別教、賢首の終教の義を以て擬すべきもので、斷じて華嚴宗の智儼・法藏の立義でない。然し華嚴宗祖中にあつても、澄觀や宗密すらも、既に之を誤つて居る。他宗のものが之に惑はされるも、素より當然の事であるといふ。鳳潭のこの意見は、大師の華嚴宗義に關する全篇を貫ぬくものである。鳳潭

は進んで極無自性心の下に至り、「十住心論」に眞如受熏、不守自性、隨緣之極唱等といへるに對していふ、

此は清涼に據る。……清涼の靈知眞心は、荷澤の知解を學び來れる底にして、決して雲華・賢首宗の實義に非ず。蓋し夫れ華嚴所明の法界緣起は、如來藏緣起と異る事、霄壤はるかに絕す。十玄帝網、主伴無盡、法爾常恒の說は、法性融通、煩惱性具、當相即是なり。豈唯眞如をのみ云はんや。……若し清涼に對すといはゞ、何ぞ杜順・智儼・法藏の章義等を云ふや。

又、「十住心論」に、無畏三藏が、極無自性心の一句に華嚴を攝し盡すといへるを引證せるに對していふ、

眞如法界、不守自性は、即ち終敎に當る。實性・起信の論中に、廣く之を明す。豈、三乘不了の權敎を以て、悉く一乘稱性の圓滿修多羅を攝し盡さん。

要するに、鳳潭は、眞如の一理を立つるは清涼である。これは荷澤の靈知一心の影響を受けたものであつて、儼藏二祖の法界緣起の眞相を得て居らぬ。大師が之を以て華嚴宗義と爲すは、我を誣ふるものであるとて、彼の十住心の說は、「十地論」や「攝論」に、皮肉心の三煩惱に寄せて三祇を顯はすの說を取つたものであるが、彼二論は地上に於て之を語るのに反して、十住心は初住以還に寄せて居る。若し初住をいふならば、「華嚴經」に於て旣にこの初住に正覺を談じて居る。豈轉入するの理あらんと論じ進めて、「自今以後錯り執して、圓佛妙覺が、更に警覺を蒙りて、密の初門に入るといふなかれ。正法論を毀るの咎、これに過るなし。愼まざるべけんや」と論斷した。

斯くして鳳潭は、杜順・智儼・法藏の三祖を以て華嚴宗の祖師と仰ぎ、清涼・圭峰の二祖には頗る信用を置かぬ事となつた。「匡眞鈔」の序の中に、初三祖を列して後に、「宗教具にその全きを備ふ」といひ、而して清涼・圭峰の二祖に對しては、「觀と密と、大手を展べて宗弊を支ふと雖も、もと後に踞して未だ面稟せず。翻然また知解を荷澤に流す。自ら靈蛇の珠を握るといふも、實は物を淪め命を殞すの芳餌なり」といひ、華嚴宗中興の祖として芳名を內外に馳する澄觀を以て、弊源の一竇

と呼び、數十書を以て之を酷評して居る。卽ち鳳潭の祖師なるものは、杜順・智儼・法藏であつて、澄觀・宗密は之を除外するのである。それは「十住心論」に對する上から、自ら發生して來たのであつた。宗論の派生する所、遂に思もよらぬ邊に及ぶ事を、予は頗る興味ある事と思ふのである。

五、慧光の「密軌問辨」

慧光は武城寶林山の學者であつて、實に鎭雲寺淨嚴の高足である。鳳潭に對して、七難を加へてあるが、その中に於て或は「第八第九の二重に、法華と華嚴との兩教を揀するは、無畏・不空の二祖に違乖するに似たりと雖も、其揆一なりといひ、或は「釋文に眞如受熏を言ふは、所難の如く、これ清涼に據る。彼の華嚴の大疏は、大師の歸朝に之を持ち來せるもの、大疏の中に旣に眞如隨緣・不守自性の義を明せり。たゞ大師の時に當りて、世に清涼を稱して、以て華嚴教の大宗師と爲せり。これ時に乘じて、宜しきに從へるのみ」といひ、鳳潭の所難に對して、概ね之を認めて、唯細目の點に於て反駁を加へて居るに過ぎぬ。

鳳潭の弟子覺洲の叙述に從へば、鳳潭は「密軌問辨」に對して、「國宗鳳髓」を著はし、慧光は之に對して「啓迪」を造つたが、其中に自宗の實惠以下に對して批評を加へたので、之が爲に高野山の學徒より白眼視せられた。野山の學者も、亦「匡眞鈔」に敵する能はず、空しく切齒するのみで、八宗の學者忝く「匡眞」を讃嘆したとて、覺洲は其師に對して、「大なる哉本師の戰功や、一時に華嚴の碧幟を樹けり。金剛征夷の大將軍なり」と讃嘆して居る。

六、覺洲鳩の「華嚴春秋」

覺洲は師の鳳潭の後を承けて、更に一歩を進めて杜順をも祖師とせぬまでに及んだ。覺洲もまた「十住心論」中の問題の個所を擧げて、而してその後に個條を立てゝ、之に反駁を加へて居る。重複するが、然し之について少し言ふべき事があるから、そのまゝを引證して見る。

十住心論云、經極無自性心生。無畏云、此一句攝二華嚴一盡。所以者何、華嚴大意、原レ始要レ終、明二眞如法界、不守自性、隨緣之義一也。

杜順和上、依二此法門一、造二華嚴三昧・法界觀等一、弟子智儼相續、智儼弟子法藏法師、又廣二五教一、作二指歸・綱目・及疏一。卽此華嚴宗之法門、一一義章云云。

この引證の前半は、多少前後する文句があつても、「十住心論」のまゝであるといつてよい。唯、華嚴教を華嚴とするに過ぎぬ。然し後半の文句は、彼の「論」にない。「論」には前述の如く、杜順の「五教止觀」、法藏の「五教章」「金師子章」、澄觀の「新經疏」を引證してあるが、智儼を全く引證せず、又「華嚴三昧」や、「法界觀」や、「指歸」や、綱目」やにも關說してない。然るに覺洲は前記の如くに記して後に、「意はざりき、菩薩（空海）に此の虛誕あらんとは」といひ、而して次の如く一々之に反駁を加へてある。

（一）は「無畏の疏の文に、攝華嚴盡の一句なし」といふのであるが、既に前掲の如く、具緣品の「疏」の中に、極無自性心・十緣生句に、華嚴般若種々不思議の境界を攝すとあるから、文句の上に左右はあつても、大師の虛誕といふには當らぬのである。

（二）は「杜順和上は開宗華嚴の師に非ず、たゞ嚴師剃度の師のみ、五教の開宗はたゞ智儼にあつて、神僧杜順に關するに非ず。その華嚴三昧及び法界觀等は、清涼時代の僞造にして、また杜順の親造にあらず」といふのである。杜順を祖統より除かんとするは、大師がその「五教止觀」中の華嚴三昧門を引證したが爲であつて、「五教止觀」の如きを杜順の親撰とするは笑ふべしといふの意からしたのである。若し問題の「五教止觀」についていふのみならば、別にいふべきでもないが、筆の及ぶ所、當面の問題にあらぬ「華嚴三昧」や「法界觀」等に至り、且つその祖師の點にまで及んで居るのは、言ひ過ぎである。覺洲の「華嚴三昧」といふのは、恐らくは大師の引證せる「五教止觀」中の華嚴三昧を意味し、この他に法藏の「華嚴三昧」のある事を知らぬ所に出でたのであらうが、兎も角不要の事までを主張したものである。

（三）は「智儼相續すとは、第三の妄言なり」といふのであるが、智儼は大師の全く言はぬ所であるから、要するに的なきの矢である。

（四）は「眞如法界、不守自性、隨緣等の義は、賢首が終教の中に置けるもの、本師の明せる所の如し。菩薩（空海）、清涼の爲に誑惑せられて、起信論を以て華嚴の大意と爲せるなり。これ第四の妄語なり。豈懺摩せざるべけんや」といふのであるが、この事については、鳳潭が既に十分に說破して居るから、覺洲を待つまでもない。

覺洲には頗る鋭き所もある。然し他を批評するに、その原本を十分に取り調べず、時には的なきに矢を放つは然るべからざる所である。予は宗論の赴く所、遂に杜順をも祖統から除くに至つた所に、興味を惹くのである。

七、批　評

弘法大師が「十住心論」に於て、第八・第九の二心に天台・華嚴の二宗を攝したのは、日本佛教々理史上に於ける一大組

織である事に於て疑ない。無畏三藏にあつては、印度佛教を綜合して、その上に密乘を冠せしめたが、大師に來つては、支那佛教を綜合する事となつた。その間には無理がある。殊に天台宗を攝せんが爲に、如實知心を中介として、空性無境心より一道無爲心を引き出して來た所に、大なる無理が伏在する。この無理は、「經」「疏」に典據を求めんとするに出でたのである。但、その組織力の上から見る時は、この無理を敢てせる所に、却つてその長所を認めてよい。極無自性心に華嚴宗を攝する所にも無理はあるが、兎も角無畏三藏の上に「華嚴」を攝する語がある以上は、あながち大師の獨自の創造とのみいへぬのである。

さて華嚴の教義にも變遷がある。杜順に法界觀があつたが、その弟子の智儼に五教・十玄・六相の組織あり、帝網重々の教義の綱格が、既に出來たのであつた。法藏は之を承けて、緣起を性起に、理事を事々に展開せしめ、すべての點に亘つて詳細を盡し、以て華嚴の教義を大成したのであつた。その弟子慧苑に於て、既に異解あり、五教を改めて四教とし、十玄に兩重を立てたるが如き、慧苑自らは教義に忠なるものとして任じたらうが、宗の上から見れば、統一を破つた點に於て、兎角の批評を免れぬ。下つて澄觀に至りて、之を再興して、天台の性具說や、禪の靈知說を加味し、殊に「起信」思想を活躍せしめて、その宗義を豐富ならしめたので、世擧つて之を華嚴中興の主と仰いだ。その「起信論」を用ひたのも、法藏に從つたものである。大師が當時最も行はれた澄觀によつて、華嚴宗義を叙したのも、當然の事である。大師の時代に、若し澄觀の說がなかつたら、大師は必ずや至相・賢首の教義のみによつて、第九心を說いたであらう。況んや大師の引證を見るに、澄觀のは頗る短くして、賢首のもの最も長く、杜順之に次ぐのである。杜順の「五教止觀」については、今日問題があるが、そは今日の問題で、大師時代にあつては、自他共に之を杜順の親撰としたものでなくてはならぬ。大師の引證せる諸文中には、勿論法界觀があらはれて居る。その不足をいへば、眞如隨緣說を以て、華嚴宗義を代表するものと爲せる所にある。鳳潭が之に滿足せぬにも大に意義があるが、また大師が清涼によつて之を叙した所にも、當時の教界の上から見て、無理なら

ぬものがある。

鳳潭が之に對して、大師の華嚴宗義は清涼のもので、至相賢首よりせば終教に過ぎぬ、之を華嚴宗義とするは誣妄なりとて、密宗のものゝ華嚴教義に暗きを云々し、十住心の教判より脱せんが爲に、清涼を以て弊源の一竇と呼ぶまでに至つたのは、行き過ぎと思はれる。その法界緣起を高潮するは、大によいが、清涼を驅逐したのは、不穩であらう。清涼には、隨緣說もあるが、また無盡說もある。蓋し時勢に應ぜんが爲に、斯くあつたのであるから、その點を顧慮せねばならぬ。また如何に清涼を排斥しても、大師の十住心の組織そのものには、影響を及ぼさぬであらう。若し隨緣說を取らぬならば、大師はまた何如樣にかして、之を密乘の初門としたと思はれるからである。

覺洲に至つては、鳳潭の後を承けて、遂に杜順をも驅逐するに至つた。その背後には、「五教止觀」を以て杜順の親撰とせぬといふ點に於て、鋭き眼光が見られるけれども、「法界觀」までを澄觀時代の僞撰を爲すに至つては、蓋し大に行き過ぎたものである。

斯くて、予は弘法大師の「十住心論」には、大なる組織力を見るものであり、鳳潭の法界緣起の高潮には、首肯せらるゝものがあると考へる。同時に、大師の組織の上には可なりの無理があり、鳳潭の祖統說には行き過ぎたものがあるといひたい。要するに長短は雙方にある事となるが、予は大師の組織力に大なる敬意を拂ふものである。

唐の善導大師に關する問題

一、序　説

善導大師は、淨土敎の大成者で、佛敎史上に大なる地位を占める事は、餘りに明白な事實である。支那にあつては、蓮社念佛の第二祖として、之を東晉の廬山慧遠の次に置く。支那の全般からいへば、佛敎の現勢力は、左程に隆盛では無いけれど、蓮社念佛は、現に上海や、普陀山や、福州や、即ち古の呉越を中心として大なる勢力を有する。随つて善導の名が、是等念佛者の間に、支那佛敎史上の明星として輝いて居る。普陀山法雨寺の印光法師（今は蘇州報國寺に退住）は、屈指の學德であつて、恐らくは、後世に至りて第十祖として念佛の祖師中に加へられる人であらうが、その文集中に、大に善導を渇仰して居る。日本に於ては、法然は偏依善導の佛敎を開き、親鸞は善導獨明佛正意と讃嘆して居る。斯く重要な位置を取るに拘はらず、その史傳に至つては、頗る不明であるのみならず、大なる誤謬さへも加へられて、而もそれが今日に至るまで明了にせられて居なかつた。これについて、予は西安碑林の懷惲法師碑及び龍門盧舍那佛銘文の研究によつて、從來學者の目に觸れなかつた新事實を知り得て、之を大正十四年十二月の帝國學士院例會に報告した。其後、有數な學者の、善導に關する研究を見るに、懷惲碑及び盧舍那佛銘文を基礎として居るから、この意見が、學界に普ねく認識せられたものと言つてよい。四回に亙つて支那を踏査した研究の一端がこゝに酬いられた事を、予は衷心より喜ぶのである。度々、知人から之について何か書く様に勸められたが、多くの人が既に言つて居るので、雪上の霜までもあるまいと差し控へて居たが、今回、某氏より長安香積寺の大塼塔について言ひ越された事を緣として、俄にこの一文を草する事とした。

或はこの塔を以て、善導直接の遺址と見て居る人もあるらしいが、これについて聊か意見があるので、此際當時學士院に報告した事をも、併せて一應叙述する事とする。之を叙述せねば、意味が徹底せぬからである。

二、古來の善導に關する記傳

善導に就ては種々の問題がある。(一)一人なりや、二人なりや。(二)善導と善道とは、嚴密に區別せらるべきものなりや。(三)捨身往生の事跡ありしや。(四)入寂の年代如何。(五)その墓所はいづこなりや。其他、光明寺に關する問題、悟眞寺に關する問題、字淨業に關する問題、等等、それからそれと、長年月に亘つて、一つとして決定せられて居なかつたのである。若し多數決によるならば、之を二人とするのが、或は定論であらう。よし二人の間に十一同三異を數へて、同の多きより、之を一人ならんと推しても、推定に過ぎなかつた。決定的な根本資料が無い限りは、古來の説を取捨し合離する外は無いから、如何なる聰明な學者でも、別に説の立てやうが無いのである。近世に至つて一人説を主張したものに、薗田宗惠・佐々木月樵の二君がある。其中に於て、薗田君は捨身往生を否定し、佐々木君は之を是認して居るの相違はあるが、一人と爲したのは大によい。然しまだ根本資料がないので、これも畢竟は推定説に過ぎないのである。

古來の善導に關する記錄を一々敍述する事は、繁雜に堪へぬが、順序上、之を見て行く。最初の記錄は、唐の道宣の「續高僧傳」第二十七の記事であるが、これは遺身篇の會通傳に附記せられたもので、それには、(一)近ごろ山僧善導なるものあり。(二)西河に至つて道綽師に遇ひ、たゞ念佛阿彌陀の淨業を行ず。(三)既に京師に入り、廣く此化を行ず。(四)「阿彌陀經」數萬卷を寫す。(五)時に光明寺にあつて説法す。(六)人あり導に告げていふ、今、佛名を念じて、定んで淨土に生れんや不や。導いふ、念佛せば往生せん。その人禮拜し訖つて、口に南無阿彌陀佛を誦し、聲々相次いで光明寺の門を出で、柳樹の表に上り、合掌西望し、倒しまに身を投じ、下つて地に至つて遂に死す、とある。先づこれによつて、吾人は善導の念佛せる口より、光明寺の名が起つたといふ傳説と、善導自身が捨身往生したといふ傳説の起つた緣

起を知る事が出來る。「阿彌陀經」數萬卷を寫したといふ事は、新疆地方より發掘せられたものゝ中に、願往生比丘善導の寫經のある事によつて、確たる證跡が得られた。道宣の此記錄は、いふまでもなく一人說である。

次に唐の文諗と少康との共錄せる「往生西方淨土瑞應傳」には、(一)泗州の人。(二)具戒を妙開律師に受くるに及び、共に「觀經」を看る。(三)遂に綽禪師に至り、念佛によつて實に往生を得るや否やを問ふ。(四)平生常に乞食を樂む。(五)「彌陀經」を寫す、十萬卷。淨土の變相を畫く、三百鋪。見る所の塔廟、修葺せざるなし。(六)佛法東に行はれてより、未だ禪師の盛德あらず、といつて居る。少康は後善導といはれ、貞元二十一年、即永貞元年(西暦八〇五)を以て入寂したから、善導の寂後、正に百二十四年を隔つのである。その記事を見るに、淨土變相を畫いたといふ事が、新に注意すべきだけで、其他は頗る平易なもので、如何にも善導に似つかはしい。けれども、道綽傳の中に、善導が入定して、綽師の三罪を知つた事を記して居るのは、餘りに善導を揚げんとして、却つて大なる失を導入したと見ねばならぬ。

唐代のものにては、猶、道鏡と善道との共集の「念佛鏡」といふものがある。この中には、或は西京善導闍梨といひ、善導闍梨、在西京寺內といひ、或は善導闍梨といひ、律師西京善導闍梨といふ。他の記事は之を措いて、善導と善道とを一人に通用して居るのは、大に注意すべき事である。これは後に言はんとする所であるが、道と導との相違より、二人說を立てる事の淺薄なるを見るには、大に資料とすべきを克明に語るものである。

斯くて唐代に於ては、後世の異說の起り得べき餘地が、頗る乏しいのであるが、然らば如何にして異說が起り、最近に至るまで博覽なる學者までをも、困惑せしめたかといふに、それは實に宋代の記錄からである。これには澤山の記事があるが、然し今は異說の起つた根原だけを擧げれば事足ると思ふから、たゞ二つだけを擧げて置く。

一は戒珠の「淨土往生傳」である。これには、(一)何許の人たるを悉しくせず。(二)貞觀中に、西河の綽禪師を見る。(三)續いて京師に至り、四部の弟子を擎發す。(四)嘗て「彌陀經」を寫す、數十萬卷。散施し受持す。(五)或は問ふ、念佛

の昔、淨土に生るゝや。道乃はち自ら阿彌陀佛を念ず。是の如く一聲すれば、則ち一道の光明あつて、その口より出づ。高宗その寺に額して光明といふ。（六）導この身を厭ひ、所居の寺前の柳樹に登りて西に向つて願ひ、身を投じて自ら絶ゆ。（七）京師の士大夫、城を傾けて歸信し、咸くその骨を收めて以て葬る、といふのである。猶一人說ではあるが、この中に、早や三個の誤謬を加へて來た。光明寺の額と、投身自絶と、士大夫の收葬とである。その誤謬であるといふ事は、後に說く所によつて明白となるが、今は唯結論のみを擧げて置くのである。

王古の「新修淨土往生傳」に來つて、初めて二人說があらはれた。第一の善導は、戒珠の說に從ひ、たゞ淨土變相三百餘堵を畫き、壞れたる伽藍及び故塼塔等を見れば、皆悉く營造すといふ點に於いて、少康のを參酌して居るのみである。第二の善導については、（一）臨淄の人。（二）幼にして密州の明勝法師に投ず。（三）大藏經に投じ、手に委せて之を探り、「無量壽經」を得た。（四）惠遠法師の勝躅を欣び、遂に廬山に往く。功徹にして理深きは、未だ般舟三昧に出るものにあらずとて、斯の道に畢命す。（五）後に迹を終南の悟眞寺に遁れ、既にして勝定を得、方に隨つて物を利す。（六）初、綽禪師の晋陽に開闡せるを聞き、千里を遠しとせずして、從つて問はんと欲す。綽公卽ち「無量壽經」を授く。綽公その深詣を歎ず。入定して綽師の三罪を知る。（七）道化、京輦に洽ねし。（八）淨土の變相を畫く。（九）忽然微疾あり、長逝す。春秋六十九。時に永隆二年三月十四日なり、と記して居る。この記事には、幾多の問題を含んで來る。少康が潤州の人としたのを、これは山東臨淄の人とし、從つて同じ山東密州の明勝に從へりとし、而して又、廬山惠遠の跡を訪へる事、終南山悟眞寺に隱れたる事、「瑞應傳」に據つて、入定によつて綽師の三罪を知つた事を加へて居る。そのいづれも、之を成立せしめんとして、多大の勞力を費しても、猶希望の乏しいとは思はれるものゝみである。たゞ投身自絶のない事と、入寂の時が永隆二年（六八一）であるといふ事のみが、偶然にも正しいのであるけれど、然しこの記事を根據として論ぜんには、餘りに薄弱な史料である。斯くて宋代の二人說のいづれにも、大なる缺點を含む。第一の善導には、光明寺と、投身自絶と、士大夫の收骨の三失があ

り、第二の善導には、臨淄の人と、終南悟眞寺と、綽師三罪の三失がある。長所もまた兩方に存在して居るが、然し隨意に之を取捨して、都合のよいもの丶みを拔萃する譯には行かぬ。さうせんには、それに相當する基礎材料がなければならぬ。

その以後のものは、煩はしく列擧するには及ばぬが、宋の志磐は「佛祖統記」の第二十六卷には、善導を出し、第二十七卷には善道を出して居るから、明に二人說に從つたもので、こゝに來りて、導と道とを區別して居る。淸の彭希涑の「淨土賢聖錄」・瑞璋の「西舫彙征」は、その後を襲うて、同じく二人說を取つて居る。我が法然は、善導の十德中に、遺身入滅の德を擧げ、良忠は「觀經玄義分傳通記」の中に、二人の善導の間に十一同三異を敎へて、結局一人ならんと論じ、西本願寺の智空は「選擇集講辯」の中に、長安の善導を遺命とし、臨淄の善導を正念往生として居るから、また明に二人說に從つて居る。斯く、王古の「新修往生傳」以後、二人說は牢として拔き難い重要の說となり、特に二人を善導と善道とによつて區別するは、志磐の「佛祖統記」以後の事である。獨り元の普度の「蓮宗寶鑑」は一人說で、戒珠の說、又は王古の第一善導說に從つたのであるが、之を一人とするならば、何故に唐代に遡らなかつたかを遺憾と思はざるを得ぬ。

三、玄中寺、東林寺の諸碑に念佛の記事なし

以上は、これまでの諸說を分別したものに外ならぬ。さて、これより予が如何なる經過によつて、善導傳を新な材料の上に基礎づけるに至つたかといふ事を述べて見る。長安碑林中に、「大唐實際寺故寺主懷惲奉勅贈隆闡大法師碑銘幷序」なるものが保存せられて居る。この碑は、筆法圓微にして、褚遂良の聖敎序碑の筆意ありとて、金石家の間に古來重要視せられたものであるが、これが實に善導傳を基礎づける無二の珠寶であるとは、何人も氣付かなかつたものである。この碑文の研究は、「支那佛敎史蹟評解」第一の中に既に發表して居るが、その文を誤讀して居る學者もあるから、今日更に委しく之を論ず

る必要を感ずる。碑文中に、淨土念佛に關して、「若不ㇾ乘二佛願力一託中質淨方上。則恐淪溺長往、淸昇永隔」といひ、「於ㇾ是青論之際懸勸二時衆一、四儀之中一心專念二阿彌陀佛願一、乘二此勝因一祈ㇾ生二淨域一」といひ、「彌陀佛名、亦望橫超二惡趣一」といひ、「又師二彌陀眞偈一十萬餘遍、理復精眞、願想念蹤ㇾ微而必成就、二三千行、功虧指而應ㇾ得」と言つて居る。

これについて、先づ言ふべき事がある。支那の金石文中、斯くまでに、深く且つ多く、適切に又明白に、淨土念佛に關して言つて居るものが他に無い。否、その一部分だにも、言ひ表はして居るものが無い。念佛の祖曇鸞の開基せる、山西石壁玄中寺の「鐵彌勒像頌碑」には、道綽禪師が唐の太宗の枉駕致敬を受けた事を記して居るけれども、禪師の念佛につひては一言も觸れてない。同じく玄中寺の「甘露義壇碑」の中には、道綽大士が禪觀を修養して淨界に躋れる高風を、文德皇后の嘉みせる事を言つて居る。この碑文中に於て、念佛の片影を伺はせるものは、唯淨界の二字のみであつて、而もこれとても敢て彌陀の淨土に限る内容を有するものでないから、道綽の佛教を示すものとしては、頗る物足らぬ。同寺の千佛閣の壁碑には、曇鸞の開基せる事を言つて居る。これは別に曇鸞の佛教を示さんとしたものでもないから、その碑に何も無いからとて不思議もないが、道綽碑に關係ある二碑の中には、少しは念佛に關する文字があつても然るべしと思はれるが、事實無いのである。元の時代に遠く二祖の後を閣きて、道友より「莫ㇾ道龍山無二鳳翼一、讀二他道綽一播二淸風一」と贊せられ居る從寬なる人が、この玄中寺に居た。予は、大正九年の秋こゝを訪へる折に、この贊を見て大に喜び、さて碑文を見るに、別に念佛に關係が無いので、そのまゝにして去つたが、後に碑文の無いのが遺憾に堪へずして、特に慶大生寗超武君を煩はして、其拓本を取り寄せて之を研究して見たが、矢張念佛の事は無くて、たゞ寬公が禪を習ひ、結跏堅坐する十有餘年にして一旦恍然として悟るあり、卒に向上の衣鉢を傳へた事を言ふに過ぎぬ。支那の獨立念佛の開祖曇鸞が開基し、念佛の大成者善導の師事せる道綽の住せる、玄中寺の内外を普ねく探つて得た材料は、實に以上の四碑に過ぎぬ。而して念佛に關する材料は、皆無といつてよいにも拘らず、律と禪とに關する材料は實に豐富であるが、今は之に觸れぬ。勿論、曇鸞も、道綽も、善導

も、日本の佛教者では無いから、律と禪とに於ても、共に衆の師たるべき程の完成者であつた事は、我が法然を見ても、之を想像するに難くない。然しその禪が念佛・觀佛であつた事について、少しは手がゝりのある材料が有りさうなものでは無いかと思ふが、事實皆無なのである。四碑の全文は、「支那佛教史蹟評解」第三の中に載せてある。

山西玄中寺でさへも然りとすれば、他は之を舉げるまでも無いのであるけれど、念の爲に猶一つ廬山の「東林寺碑」を見る事とする。これは言ふまでも無く、支那念佛の開祖慧遠法師の遺址である。碑文は、唐の李邕のものであるから、東晉の慧遠の年代を遙に下つて居るけれど、蓮社念佛の根本道場であるから、何か之に關說しさうに思はれる。然るにその序の中に、「宿根果二於福庭一、大事萠二於淨土一」とあるのみで、慧遠に關する部分には注目すべき文字が見えず、其後の崇禪師について、「安心樂行」といひ、李邕時代の寺主・住持等を敍する中に、「沐二浴禪河一、棲二止淨業一」といひ、銘の最後に「敢憑二淨業一、永紀二禪林一」と言つて居るに過ぎぬ。然しこの東林寺碑の中に、淨土・淨業・安心樂行の文字の見えるのは、玄中寺の四碑に比すれば、まだ〳〵材料が多いとせねばならぬが、頗る物足らぬではないか。この碑は、「支那佛教史蹟」の第二の中に載せてある。山西玄中寺や、江西東林寺は、念佛の道場として無類のものである。然るにそこにある碑文の中に、念佛に關する材料の乏しきは、實に是の如きものである。況んや他の碑に於てをやである。予は渡支踏査の際に、幾百の碑を讀んだか分らぬ。又、「金石萃編」や、「山右金石志」や、「湖北金石存」や、「泰山志」や等に於て、幾許の金石文に接したか數へられぬ。けれども、その中に於て念佛に關する文字に接した事が、殆んど絕無である。然るに碑林の「懷惲碑」に至つては、全く異數である。初めからあの碑を見るものには、恐らくは左程に感ぜぬだらうが、支那踏査の目的の中に於て、少からぬ部分を占めて居る玄中寺や廬山に於て、言ふべからざる程の寂寥を感じて居る予は、實に懷惲碑に接して、所謂旱霓の思がせられたのであつた。これが爲に、西京實際寺は、予に取りて重大な問題となつて居たので、龍門の大佛銘文の西京實際寺善道禪師といふに對して、直に我が善導大師なるに氣付き、實に名狀しがたき望外の幸福を感じたのである。若し滯支の日時

さへもあるならば、予は大正十年に於て龍門の盧舎那佛前庭に、建碑したいと念じたのであつたが、何にせよ僅少の時日を割いて、辛くも踏査するのであるから、その意を達せずして今日に及んで居るのである。

四、大唐實際寺主懷惲碑に一心專念の語あり

先づ正直にこの碑を研究して行く事にする。懷惲は總章元載（西暦六六八）を以て「勅によりて西明寺に剃落し、翹勤兪々積んで、五分の遙ならざるを思ひ、三祇の遠からざるを想ふ程であつたが、時に親證三昧大德善導闍梨の盛烈を聞いて、雅に師資を締び、解脱の規を祈り、菩提の願を發し、一たび妙旨を承けて十有餘齡、秘偈眞乘、親しく付屬を蒙つた」のであつた。善導の親證三昧といふのは、所謂三昧發得の事であるに相違ない。懷惲は、之に從ふ十有餘齡とあるから、總章元年より永隆二年頃まで、即ち西暦六六八より、西暦六八一頃までと見て、何等の矛盾がない。これは、王古の第二善導の寂年に一致するものである。王古は何の史料によりて之を永隆二年としたか分らぬが、それが宛かも事實の眞に觸れて居るのである。

懷惲は、善導より秘偈眞乘の親授付屬を蒙つたが、薄祐にして師資早く喪びたので、遺烈を想つて崩心し、餘恩を顧うて雨面し、爰に宅兆を思ひ、式に墳塋を建てんとて、遂に鳳城の南神和原に於て、靈塔を崇うしたのであつた。遺烈と云ふのは、師善導の何の事蹟を指すものか分らぬが、その檢校せる龍門の大盧舎那佛像の完成は、上足二年（六七五）であるから、この事蹟を指示して居るのでは無いかと思ふ。懷惲は、師の遺烈を想ひ、餘恩を顧うて「神和原に靈塔を建て」、之を表幟した。これによつて、王古の記事中にある、京師の士大夫が善導の骨を收めて葬つたといふの事實ならぬを知るべきである。

懷惲は、「塔側に廣く伽藍を構へ」、それが「堂殿崢嶸、遠く忉利を模し、樓臺岌業、直に祇園を寫す」程の大工事であつた。

この寺が、後に何といふ名を有するに至つたのであるか、それが問題となる。「又、寺院に於て大窣堵波を造つた。塔の周廻二百歩、直上一十二級」であつた。この塔は、現存するや否や。これがまた實に問題となつて來るのである。「永昌元年（西暦六八九）勅して法師を徴して寺主と爲したので、懷惲は聖旨を傳へ、用つて來望に酬いんを冀ひ、毎に觀經・賢護・彌陀等を講ずる、各々數十遍」であつた。碑文は、これから懷惲の信仰問題に觸れて、次の如くに叙して居る。

「夫れ我域は、風火を扇激し、結漏を嬰抱す。生（死の字を脱するならん）に系れば、無常の短期に止まるも、事眞を研かば、不亟の虛朕を攀ぢん。若し佛の願力に乘じて、質を淨方に託せずんば、則ち恐らくは淪溺長く往き、淸昇永く隔たん。」

朕の文字を下につける時は、乘佛願力云云は則天皇后の語となるか、この一字は虛朕と熟すべきであらうから、以上の文は懷惲の信念を表はしたのである。そこで懷惲は、「言論の際に悉に時衆に勸め、四儀の中に一心に阿彌陀佛願を專念し、この勝因に乘じて、淨域に生れんを祈つた」。祈の文字を、予は當初神と讀んだが、之を熟視するに、祈の字であるらしい。「又般若の神咒を以て能く速に菩提を證せしめ、彌陀の佛名もて亦横に惡趣を超えんを望み、諸餘の經典を幷に心臺に積むと雖も、此の勝緣に於て頗る智府に遊び、嘗て大般若咒を誦する卅萬に盈んとし、又、彌陀の眞偈を誦する十萬餘遍なり。理また精眞ならしめば、厥の想念微と雖も必ず就り、行を二三にすれば、功虛捐にして得るなし」と言つて居る。この懷惲の信念と、之に添ふ實行とを見る時は、懷惲が如何に善導の專修念佛の祖述者であつたかゞ分る。中に般若神咒があつたり、「賢護經」があつたりするので、或はその一心專念の他力念佛に對して、疑問を抱く人もあるかと思ふが、そは日本の目によつて支那を見る上の疑である。一たび支那の大まかな融通的な風に接するものには、これ等があつても一心專念に矛盾せぬ事が會得せられる。日本の特に親鸞の絕對他力敎の眼を以て見る時は、善導それ自身の著書に於てすら、種々の問題が起るだらう。

懐惲は自他の専念を守らんが爲に、良緣として廣く有緣に勸めて、九重萬乘、四生六趣の爲に、淨土堂一所を造つた」。この堂は非常に立派なものであつたと記されてある。この淨土堂は、必ず廬山に發祥せる蓮社念佛の道場であらう。こゝには百二十三人の事は記されてないが、其後支那佛教史上に度々復興せられた所から推すれば、これも廬山念佛の復興であらうと察せられる。この「堂内には、阿彌陀佛及び觀音・勢至を造り、又織成像を造り」、又、慈氏の像もあり、憂塡像即ち釋迦像もあつた。

懐惲は、大足元年（西暦七〇一）六十二歳を以て入寂し、神龍元年（西暦七〇五）に、次の樣な勅を蒙つた。その勅文のまゝが、碑文中に揭げられて居る。

勅。實際寺懐惲。示二居三界一、遠二離六塵一。等二心境於虛空一、混二榮枯於物我一。棟二梁紺宇一、領二袖緇徒一。包二杖錫之規模一、躡二乘杯之遺圖一。雖二已歸二寂滅一、無レ待二於窣堵一。然寵洽二友于一、無レ忘二於褥一。禮可レ贈二隆闡大法師一。主者施行。

この生榮死贈を永久に紀念せんとて、天寶二年（七四三）を以て、弟子大溫國寺主思莊等の建てたのが、この懐惲碑である。

さて、この實際寺といふのは、京師太平坊にあるそれであらうか、或は善導の墓側に、懐惲の規模したそれであらうか。予は必ず後者であらうと思ふ。懐惲は、永昌元年（六八九）に、勅によつて墓側の寺主とせられた。そこには寺名を擧げてないが、神龍元年（七〇五）の勅に、實際寺主とある。これは必ず同一の寺主を指すもので無くてはならぬ。前のが墓側寺主であつて、後の神龍元年のが京師の實際寺主に對する勅であるとしては、二寺の寺主となつて、頗る變なものである。神龍元年の勅は、實際寺主懐惲に對して、隆闡大法師を贈る爲のものであるから、この實際寺主といふは、即ち永昌元年に勅によりてせられた寺主に外ならぬ。さて「長安志」によれば、京師の實際寺は隋代の創建で、景龍元年（西暦七〇七）に溫國寺と改められたとあるが、この景龍は或は神龍の誤で無からうかと思ふ。誤とすれば、神龍元年を以て、京師の實際寺の名が

墓側の寺に移された事となる。京師の實際寺が、溫國寺と改められた事は、懷惲碑を建てた弟子の思莊が、大溫國寺主であるといふ事によつて、歴然と證明せられる。溫國寺の名稱は、實に京師の實際寺と、墓側の實際寺との連絡交渉を語る有力な材料である。こゝに、神龍元年又は景龍元年に、京師の實際寺が改められて溫國寺となつたのに、其後の景龍二年に鑒虚が西京實際寺に於て、登壇受具したのは如何といふ問題が起るが、これは大問題で無い。何にせよ、實際寺は、隋の時代に建てられて後、恐らくは律寺として相當の名刹であつた。玄奘三藏が十七年の印度留學を卒へて歸朝し、一新時期を劃せしめた大翻譯を初めた時、その譯場に列せる證義大德十二人の中に、弘福寺の靈潤と共に實際寺の明琰といふ學者があつた。今やまた善導闍梨が住したのである。新な名義に改められても、世人多くは知られた舊名によつて呼んだに相違ない。斯る例はいくらもある。廬山の歸宗寺は、六朝以來の名刹であるので、よし勅によつて瞻雲寺と改められても、今日矢張歸宗寺の舊名に隨つて呼ばれて居る。西湖の靈隱寺は、これまた勅によつて雲林寺と改められたが、其後僧傳中に多くあらはれて居るのは、靈隱の名を以て呼ばれて居る。それが間違では無くて、却つて便宜なのである。

實際寺の名義について、やゝ煩瑣な事を言つたのは、善導墓側の寺が實際寺であつて、京師太平坊の實際寺より移された名であるを知らんが爲である。それはやがて京師の實際寺が、善導の所住であつたといふ事を知らんが爲に外ならぬ。善導と實際寺との連絡を、學界は今や當然のものとして承認するに至つたのを予は大に喜ぶが、當時にあつて予は之に關して少からぬ手數をかけたのであつた。兎に角、この一碑こそは、善導を知らしめる唯一の根本資料であつて、この一碑が無くては、善導の史傳の確實な基礎が得られぬ程の關係を有する。然るにこの懷惲について、從來の學界が殆んど無智であつたのは、不思議な事である。懷惲について言つて居るのは、僅に懷感の「群疑論序」の中に、平昌孟銑が「惲與二感師一爲二導公神足一」といふ、簡單な二句のみに過ぎぬ。この文句も、懷惲碑を研究したものにあらずんば、蓋し注意せられぬものである。

この碑は、單に史傳の上に於て重要な價値を有するのみでは無い。實にその中に善導の念佛を知らしめる屈強の資料、而も空前絶後ともいふべきまでに、專修念佛の敎義を織り込んで居るが爲である。その乘佛願力といひ、一心專念阿彌陀佛願といひ、「彌陀佛名、亦望橫超斷惡」といふは、善導が、「散善義」の中に、或は、「一心專念彌陀名號」(乃至)、順彼佛願故といひ、或は「一心專念彌陀名號、定得往生」といひ、また「定善義」の中に、「專念彌陀名號得生」といひ、「觀念法門」の中に、「一心專念阿彌陀佛願往生者」といひ、又、「一心專念彌陀佛名……得往生」といへるものと符節を合するのである。また碑文の中に、「理復使精眞、厭想念聲徵而必就、一十三千行、功虧捐而靡得」といふは、一心專念と雜行雜修との相違を說いたもので、「往生禮讚」の「但使專意作者、十卽十生、修雜不至心者、千中無一」といひ、「若能如上念念相續、畢命爲期者、十卽十生、百卽百生、何以故、無外雜緣、得正念故、與佛本願得相應故、……若欲捨專修雜業者、百時希得一二、千時希得三五、與佛本願不相應故」といふのと、また符節を合する如くである。懷惲は懷感と共に、善導の上足であつた。その念佛は、やがて善導の念佛であらねばならぬ。吾人は、懷惲碑を通して、善導の念佛の如何なるものであつたか、またその感化の如何に甚大であつたかを、適切に知る事が出來るのである。

五、龍門の盧舍那佛銘中の實際寺善導禪師について

斯の如き準備を調へて後に、洛陽龍門の盧舍那大佛の銘に對する時に、その奉勅檢校僧西京實際寺善導禪師といふのは、卽ち我が淨土敎祖の善導なるを、直に知る事が出來るのである。この大佛龕は、高宗皇帝の建つる所、皇后武氏之を助くるに脂粉錢二萬貫を以てし、咸亨三年、至上元二年(西暦六七二—六七五)の三年半以上に亘つて成つた。五年の後に、大佛の南に大奉先寺を立て、解行兼備の高僧二七人を簡召して住持せしめたのであつた。この大佛は、銘文によれば、縱廣十二

丈、上下百四十尺ありて、銘文中に「正教東流、七百餘歳、佛龕功德、唯此爲レ最」と誇る如く、支那佛像の最も輪圓具足したものので、之に對して敬虔の念に打たれぬものは無いのである。之が檢校建造の任に當つたものは、善道禪師を劈頭とする諸人であつた。道と導との相違はあるが、これが善導に相違ないといふ事は、實際寺の媒介によつて關係づけられるのである。而も年代上に於て、少しの矛盾も無い。又、實際寺碑の媒介をたどつて、信仰の上から見て、又溫國寺の上から見て、どこにも矛盾が無いのみならず、却つてます〳〵我が善導なるを確定せしめる。こゝに至れば、道と導との相違などは問題とならぬのみならず、却つてその通用の例を容易に他に見出す事が出來るのである。

善導が藝術上に於て豐富な天分を有つて居た事は、餘りに明白な事實である。その「法事讃」の中には、西方の石窟藝術を知つて居たを知らしめる明文さへもある。卽ち「經を逡つて何處に致すと自ら問ひて、之に答へて、逡つて摩尼寶殿中に至れ。逡つて龍宮大藏中に至れ。逡つて西方石窟函中に至れ」と言つて居る。摩尼寶殿や、龍宮と相幷べてある西方の石窟とは、小さなものでは無く、大規模のもので無くてはならぬ、涼州のそれか、燉煌のそれか、明白でないが、恐らくは燉煌の石窟で無からうか。この石窟の知識があつたから、龍門の大佛龕の如き大作を爲したのであらう。弟子の懷惲が、遺烈を想うて崩心すと言つて居るのは、斯の如き功業を指すものかと思はれる。支那の佛像中、前後無比の完備圓滿な大作を成し得た善導の名聲は、當時京洛を震撼したに相違ない。長安への往復中、路洛陽を過ぎた我が留學僧道昭や、定惠や、智鳳や、智鸞やも、恐らくは此の有名な大佛の前に渇仰の淚を濺いだらうと思ふ。懷惲の入寂の後に、墓側に立派な寺が出來、及び塔の出來た事も、不思議では無い。この大佛の成つた後、七十二年にして、我が東大寺の盧舍那佛が出來た。兩者の間には必ず聯絡があるに相違ないから、善導の大作は、遠く我が國に影響を及ぼした事になる。此事については、旣に「支那佛敎史蹟評解」第二の中に言つてある。

專念彌陀の善導が、盧舍那佛を建造したについて、その信仰との關係に於て心配をして、これは勅命によつて檢校したの

で、自分の信仰を表現したので無いから、差支は無いといふ人もあるが、それは日本風の立場から見るが爲である。支那の思想信仰を見るには、立場を變へてせねばならぬ。懷惲碑にも見られる如く、一心專念の念佛と般若神呪とが、何等の矛盾なく融合せられて居る。彌陀像と蕪氏像とが、同じ堂内に安置せられて居る。善導の著述を見ても、盧舍那佛と彌陀佛とは、矛盾なくその專念中に融合して居るのである。他を排せぬ、いはゞ一卽一切の彌陀であるから、善導にあつては、盧舍那佛に對しても、之を彌陀佛中に融卽せしめて居たものと見れば、何の心配も無いのである。

六、香積寺大博塔について

善導の法嗣は、懷感を以て最も知名とし、懷惲之に次ぐが、猶一人金石の上から知られるものに、淨業といふのがある。「金石萃編」卷七十五の大唐龍興大德香積寺主淨業法師靈塔銘並序といふのがそれで、門人思頊等が開元十二年を以て立てたものである。文を見ると、法師の諱は象、字は淨業。高宗の忌辰に落彩し、「觀經」・「疑論」の元徵を剖折し、念定生因の理要を抑揚したとあり、延和元年（西曆七一二）念佛しつゝ滅を告げ、その年に神和原の大善導闍梨の域內に陪窆し、靈塔を崇うしたとあるから、念佛者であつた事は明白である。「臨終要訣」に、善導の字を淨業として居るのは、蓋し混亂から來たものである。南山悟眞寺は、淨業の創始せるものであつて、この淨業も念佛者であつたが、これは岩井學士の指摘する如く、隋代の人である。一たび善導の字を淨業としてより、誤謬は隋の淨業にまで及んだ。これが善導を悟眞寺に關係せしめる因緣であらうかと思ふ。塔銘によれば、淨業は、香積寺主であるから、香積寺に住持したもので、現存の香積寺塔は、この人を記念したものであらうかと思ふ。明の萬曆年間に長安城南の古蹟を詳細に踏査した趙崡は、その「遊城南記」の中に、寺僧の語として、淨業銘が塔上より墮落した事を記して居り、其文今に傳ふる。この香積寺が「長安志」に永隆二年に建て

られたと記されて居る所から、直に懷惲が善導の墓側に立てた大塔が、やがてこの香積寺塔であると推定する說がある。頗る慧眼の見方であつて、大に贊成したい。然しまた他の考へ方をも爲し得るから、研究上の問題として之を提出して見る。永隆二年建といふは、香積寺であつて、大塔の事では無い。香積寺の立つたのが、神和原の善導の域內であつた事は疑ないが、善導墓側の大塔を以て直に香積寺塔とすべきや否や。これについては、予は今猶「支那佛教史蹟評解」第一の中に記した通りに、趙𡾰の「遊城南記」に依順して、香積寺と實際寺とを全く別なものと見たいのである。明の趙𡾰の記事を今日の地圖に合せて見ると、その里數や方角に於て、幾多の疑問が起つて、實地自ら之を踏査するに非んば、何處が如何に誤つて居るか之を決定し難いが、然し香積寺・實際寺・百塔寺に關する記錄については、予は之を否定する事が出來ぬと思ふ。否、地理や實物は、實地踏査の記事に待つ外はないのである。今その部分を揭げて見やう。

（畢原より）西南過㆓神禾原㆒、十里、爲㆓香積寺㆒。樊川御宿之水交流。其下謂㆓之交水㆒。西合㆓于灃㆒、入㆓于渭㆒。亦一勝地也。寺塔中裂、院宇荒涼。寺前壁下、有㆓畢彥撰淨業禪師塔銘㆒。書虯健、有㆓登善法㆒。寺僧言是塔上墜落者。……翌日渡㆓交水㆒、東南行十里。得㆓胡村寺㆒、原名㆓寶際寺㆒（實際寺の誤）、壁間有㆓進法師塔銘㆒。是日小雨、少憩㆓寺中㆒。又東南五里、爲㆓百塔寺㆒。本信行禪師塔院。山畔唐裴行儉妻庫狄氏葬塔尙存。餘小塔、記所謂纍纍相比、謂㆓之百塔㆒者。今止存㆓三五㆒而已。殿前石幢經、無可書、殊絕。（光緒十八年版「石墨鐫華」所載遊城南記）

斯くまで明白に、香積寺・寶（實）際寺・百塔寺を記して居るのを、單なる推想によつて直に否定する事は出來ぬ。實際寺は香積寺の東南十里にあり、而して實際寺の東南五里に百塔寺があつたのである。十里といつても、日本里數の一里强であるから、左程の距離では無いが、同一の寺で無い事は見とめねばならぬ。香積寺には淨業の塔銘のあつた事を記し、實際寺には進法師の塔銘のあつた事を記し、百塔寺が信行の塔院であつた事を記し、猶そこに所謂百塔中の三五の存せる事と、無可書の經幢のあつた事までも記して居る。此の百塔寺や、無可の經幢は、「支那佛教史蹟」第一の中に出してあるから、こ

ゝには省筆する。斯くまで明細な記錄で、而も實地踏査のものであるから、予は之に從つて、實際寺を百塔寺の西北僅かの距離にあつたものと斷ずる。百塔寺は、關野博士の踏査に據れば、見る影もなく荒れてあつたといふから、その隣りの實際寺は現存して居るまいが、然し踏査せば何か得られやうと思ふ期待があるので、予は一たび往訪したいといふ希望を懷抱することこゝに七年、今猶其志を遂せぬが、他日必ずの意氣だけは藏して居る。

さて實際寺にあつた進法師の塔銘は、「石墨鐫華」の第一の目錄の中に、唐大德進法師塔銘、陳光撰、僧智詳書、在溫國寺、として、擧げられてあるもので、その文は「金石萃編」卷八十二の大唐大溫國寺故大德進法師塔銘幷序が、それである。大溫國寺が、實際寺の改稱である事は、既に之を述べたが、その事はこの碑文によつて確證せられる。大溫國寺の大德の居た寺名は、實際で無くてはならぬ。これによつて、實際が實際の誤なる事を、明了に知り得るのである。進法師の碑銘は、摩滅多くして讀む事は出來ぬが、中に「始還香積□□、終□溫國大德」の語があり、「開元廿四年八月□日終□□十五日窆茲隧禮也」の語があるので、香積寺にも住し、溫國寺にも住し、開元廿四年を以て入寂し、こゝに窆せられた事を知る事が出來る。これまた香積寺と實際寺卽溫國寺との相違を明白に語るものである。

こゝに更に起る新問題は、京師の實際寺の名が、神禾原の新寺に加へられるに至つて、景龍元年に溫國寺と改められたが、更にその溫國寺といふ名稱まで、實際寺に作つて神禾原に移されたらうかといふ事である。「陝西通志」卷二十八には、溫國寺を以て城南四十里潏水の岸にあり、もと隋の實際寺なりといへるに徵する時は、溫國寺の名が神禾原に移されたものと推定せられる。その潏水といふは、滈水の誤だらうと思ふが、餘りに問題が多岐になるから、こゝではその事に觸れず、唯誤謬だらうといふ事を指摘するに止める。斯くなると、「長安叢碑記」に、懷惲の結べる善導墓側の寺が實際寺で、後の神和原溫國寺であると記してあるといふのが、そのまゝ是認せられる事となる。何にせよ、變遷動搖の甚しい支那の事であるから、

支那の學者の實地踏査をたよりとするのが、最も然るべき方法である。これさへ時に取捨に迷ふのであるから、況んや文書の上だけを取扱ふものは、徒らに困惑中になげ込まれるのである。以上の煩瑣な研究をまとめると、次のやうになる。

七、結　語

淨土敎の大成者善導は、長安城內太平坊の實際寺に住し、永隆二年に入寂した。弟子の懷惲は、之が爲に神和原に靈塔を起し、その墓側に宏壯な寺を立て、大塔を造つた。永昌元年、勅によりて懷惲をその寺主とし、神龍元年に實際寺主懷惲に、勅によりて隆闡大法師を贈つた。景龍元年（神龍元年の誤？）に、長安の實際寺を溫國寺と改めた。蓋し、實際の名を神和原の新寺に移した爲であらう。而して神和原の實際寺も、いつの時代かに溫國寺と呼ばれるに至つた。明代に、神和原の實際寺は、胡村寺の名を以て存在した。その位置は、香積寺の東南十支里、百塔寺の西北五支里にある。實際寺の大塔が現存するや否やは、不明である。善導の弟子淨業は香積寺主であり、寂後その師善導の域內に陪窆せられ、寺塔の上に淨業禪師塔銘があつたといふ。

昭和五年が、善導大師の千二百五十年忌に相當するといふので、今や善導大師の研究が、續々とあらはれ、この時に當り、香積寺の大博塔が、大師を記念するものとして注目せられて來た。頗る結構な事で、予もこの說に贊成したい。然し別の考へ方もあるので、若しや誤があつてはならぬと思ふので、假に執筆する事とし、之に因みて、大師の史傳に關する根本資料を得るに至つた經過を敍述したのである。（昭和四年十一月）

密教の發源地たる唐の青龍寺につきて

一、序説

支那四百餘州中、我邦の佛教との關係に於て、最も重要な位置を取るものは、北方にあつては長安と五臺山、南方にあつては明州と天台山である。長安は弘法・慈覺等の遊學せる所、五臺山は靈仙・慈覺の勞苦せる所、天台山は傳教・智證等の足跡を印せる所、明州は榮西・道元等の修禪に努めた所であるから、是等の土地は、土地そのものゝ上に於て、早や吾人の心を惹く點が、他に比して數倍する。是等の外に揚州に於ける榮叡・普照、開封に於ける成尋、嵩山に於ける邵元、杭州に於ける諸禪德等、其範圍が廣汎に亘るけれども、蓋し唐代に於ては北方の長安・南方の天台山、宋代に於ては南方の明州・杭州を以て最とする。而して唐代は教禪併行の時であり、宋代は禪道唯修の時であるから、從つて長安・天台山は學的佛教に於て、明州・杭州は行的佛教に於て、我邦との交渉が甚深である。是等の土地を踏む時は、佛教の威力が藹然地を拂へる今日ですらも、遊子の心の奧深く、一種いふべからざる靈感を湧かしめる。況んや東洋文化の爛熟せる唐代、延いて宋代に於ては、如何ばかりか先德の身心を洗滌する効果を有して居た事であらう。萬里の波濤を越え身命を捧げて、辛くも台州にたどり著き、天台山の山色を仰ぐ時には、蘇息の思があつたらう。況んや修禪道場に於ける天台大師の眞身塔前に額づく時には、更生の氣分を味つたに相違ない。金地といひ、銀地といふ名稱そのものゝ中に、早や人世に非ずといふ意味を表はして居る。天台山にして然り。猶一層奧深く行歷の歩を進めて、今日すら猶入り難しする長安に遊んだ時には、宛然三十三天に上つた程の心境が開け、精神の緊張が極度に達したらう。我が弘法が僅に一年の滯在に於て、既に數十年の積功にも超えた所得のあつたのは、素より其天禀の傑出による事であるけれども、憧憬の長安に入つた時の心絃緊張が無くては、或は期し得べからざる所であらう。

唐代の長安城は、現今の西安府に比して、十倍以上の大きさがあつて、城中には東方の青龍・玄法の諸寺の如き、東南の淨影・慈恩の諸寺の如き、南方の薦福・興善・崇聖の諸寺の如き、西南の莊嚴寺の如き、西方の西明・醴泉・龍興の諸寺の如き、西北の崇福・千福・興福の諸寺の如き、東北の保壽・安國の諸寺の如き、いづれも佛教史上に名ある巨刹であつた。是等はいづれも現今にては府城外にあり、中に於て薦福・興善・慈恩の三大寺は、其遺跡現存して、遊子の心を滿足せしめるけれども、他の諸寺に至つては、その遺址すらも容易にこゝと指點するを得ざる狀況にある。是等の中に於て、特に日本佛教と關係の密なる青龍寺址に就いて、多少研究の結果をまとめて、學界の批評を請はんとする。題目は單に一寺に關する事であり、記事は煩瑣な、時に考證を交へて居るけれども、日本との文化關係に於て、一の題目とするに足ると思ふ。

青龍寺は不空三藏の開にして、我が弘法大師の師であつた惠果(けい)阿闍梨の住せる寺で、惠果は寺中の東塔院に居たのである。青龍寺には、大師と同門の義操を初めとして、法潤・義燈・義滿・義明・義敏・義政・義智の如き幾多の龍象輩出し、而して義操の弟子には、法全・義眞・法潤・義舟の如きがあり、更に法全の弟子には弘悅があつて、是等はいづれも青龍寺にあつた。我が慈覺大師圓仁・智證大師圓珍を初とし、眞如親王・宗叡・圓載は、いづれも法全に從學し、圓仁は猶また圓行・惠運と共に義眞に從學したが、法全も義眞も青龍寺に居たから、青龍寺は我が邦の東密に取つても、台密に取つても、重要な位置を有する。その青龍寺中に於ても、義眞は惠果の住せる東塔院に居つた。斯くて長安の青龍寺東塔院は、我が平安朝の佛教に取つて、搖籃とも稱すべき場所である。この青龍寺は、當時長安府城の左街東南の延興門に近き、新昌坊の南門の東方に位して居たのであるが、現今はその位置を確實にこゝと指示する事が困難となつた。薦福や、興善や、慈恩の儼存するに拘はらず、殊に日本佛教との關係上、上の三大寺に比して一層重要な青龍寺の不明に歸した事は遺憾千萬である。

二、青龍寺惠果と弘法大師

弘法大師は、延曆廿三年、支那の貞元二十年（西曆八〇四）の七月を以て、遣唐大使藤原葛野の一行に加はつて入唐求法の途に就き、翌八月に福州長溪縣に漂着し、十月を以て福州に達し、陸路に由りて十二月に長安に到着した。出船以後五ケ月の日子を費し、あらゆる困苦を嘗め盡して、辛くも憧憬の長安に到るを得たのである。翌年卽ち延曆二十四年二月を以て、大使の一行は歸國の途に就いたので、弘法大師はこれより自由の身となり、求法に心を專にするを得て、右街の西明寺に入つた。西明寺は義學の道場で、創立の當初玄奘三藏が勅住し、道宣・圓測の如き有名な學者の住せる所である。六月には左街の青龍寺に入りて惠果阿闍梨に從ひ、八月には早くも傳法阿闍梨位の灌頂を受け、法嗣を繼承する事となつたが、その年の改元永貞元年十二月に、師の惠果は春秋六十にして入寂したのであるから、大師と惠果との關係は、實に青龜浮木の奇緣と謂つてもよい。僅に半歲の師資は、實に東洋の文化に取つて千載の一遇であつたので、若しこの半歲を後れたらば、日本佛敎史は非常に異つたものとなつたらう。特に大師によつて大に名を後世に遺した惠果は、若し此半歲の好機を逸したならば、或は歷史以外に埋沒せる人となつたかも知れない。日本に來つて大師によつて初めて組織を得た密敎は、若しこの半歲を失つたならば、或は特有の位置を佛敎學に要求するまでのものとならなかつたかも知れぬ。斯く考へれば、西曆八〇五年の後半は、佛敎學に取つて、重要な意義を有する事となるのである。翌年元和元年（西曆八〇六）の一月に、大師は惠果阿闍梨の葬儀に列し、其碑文を撰し、且つ書し、報恩の行業を盡して後、長安を去つて直に歸東する事となつた。邦人にして自分の師匠の碑文を撰した人には、前に唐の時代の大師あり、後に元の時代に於て、嵩山少林寺及山東靈巖寺の邵元がある。邵元の碑文は現存して居るけれども、大師のものは現存して居ない。碑文そのものを比較する時は、大師のものは比較し得

能く諒解せるものたるを知る事が出來る。大師が熱血を振つて、この堂々たる大文字を草し、以て長安城内に一の光彩を添へたのも、この恩徳に報いんが爲であつた。大師が師に死別の後の滯留には、師の葬儀に列する事と、この碑文を草する事との二大要件があつて、これを終つて後直に歸東の途に上つたものと思ふ。葬儀は一月十五日であつたが、二月中には早や長安を去られたのである。然し此碑は、恐らくは遂に建てられなかつたかと思ふ。

三、青龍寺の起原及びその變遷

斯くまで佛教史上に一大地位を占め、特に日本佛教との關係に於て、重要なる意義を有する青龍寺の起原變遷及びその位置如何。先づ起原變遷を叙述して後に、その位置に論及する事とする。その剏建をいへば、隋の開皇二年（西暦五八二）の創立で、もとは靈感寺と名けられた。文帝が都を移せる際、城中の墓を堀り移して之を郊野に葬り、因りて此寺を置けるが爲に、靈感の名を與へたのであつた。唐の武德四年（西暦六二一）に至りて一たび廢せられたが、城陽公主甚しき疾に罹れる時、蘇州の僧法朗が「觀音經」を誦して乞願し、爲に癒ゆるを得たので、龍朔二年（西暦六六二）に奏して之を復興し、觀音寺と名け、景雲二年（西暦七一一）に至り改めて青龍寺と爲した。これ、青龍寺の起原である。北は高原に枕し、南は爽塏を望み、登眺の美を以て當時に名が高かつた。大師のこゝに學んだのは、貞元廿一年（西暦八〇五）であつたが、其後四十年を歷て、會昌五年（西暦八四五）の有名な武帝の廢佛に際して、廢滅の禍に遭うた。此時、右街に西明・莊嚴の二寺のみ、左街に慈恩・薦福の二寺のみを止めたのであつたが、大中六年（西暦八五二）に至り、左右兩街に寺八所を添置せる際、青龍寺は護國寺の名を以て復活した。此護國寺なるものは、舊位置に建てられたものにや、又何時まで繼續せしものにや、其後一向その名を見る事が無い。清の嘉慶年間に府城の北路西華門の西方にこの名の寺を見るが、それは古の青龍寺の繼續にや否や、

未だ何人の踏査も無い。兎も角護國寺は、唐末に至りて殆んど歷史外に消え失せた。宋代に來りて護國寺の名が見えずして、却つて青龍寺の名が再び文書に見えて居る。元祐元年（西暦一〇八六）、城南に遊べる張禮は「遊城南記」を草し、之に自ら註を加へ、曲江の下の註の中に次の樣にいふてある。

樂遊之南、曲江之北、新昌坊有ニ青龍寺一、北枕ニ高原一、南對ニ南山一、爲ニ登眺之絕勝一。賈島所謂行坐見南山是也。

これは同じく宋の熙寧九年（西暦一〇七六）に著はされたる宋敏求の「長安志」の行文を、そのまゝ襲うたものであるから、これを以て當時青龍寺の有つた證據とは出來ぬ。卽ち宋敏求は萬年縣の下に、薦福・慈恩・華嚴等の諸寺を載せて居るけれど、護國寺については全く記して無い。之を熟考するに、宋代に青龍寺があつたと見るのは、其當を得ぬ、護國寺として繼續したと見るのは、一層其當を得て居らぬと思ふ。明代に至り、萬曆年間を以て城南及び南山を歷遊せる趙崡は、「訪古遊記」を著はし、慈恩寺の條下に附記して、また青龍寺の名を出して居るが、舊有としてある。

江（曲江）正北一阜、故樂遊原、今爲ニ永興王府塋一。原下舊有ニ青龍寺一、今亦毀。

當時斯の如く、摩滅して居たに拘らず、青龍寺の名稱は、猶遊歷の人の記憶を新にしたのであつた。若し護國寺の名によつて繼續して居たなら、單に今亦毀といふ譯は無い。以て寺が無くて、唯古の名刹の名のみが傳稱せられて居たを知るべきである。

然るに清の嘉慶己卯（西暦一八一九）重修の「咸寧縣志」に至り、突如として祠祀の下に記していふ、

石佛寺卽唐青龍寺舊志、在ニ祭臺村一採訪記

又、名勝圖の下にいふ、

城內諸坊、若ニ安仁坊之薦福寺浮圖俗呼小雁塔、進昌坊之慈恩寺浮圖俗呼小雁塔、靖善坊之興善寺、新昌坊之青龍寺今名石佛寺一、皆迄レ今不レ廢。

この二個の記事によれば、青龍寺は大中六年、護國寺の名を以て復活し、いつの代よりか石佛寺と呼ばれ、爾後連綿として繼續した事となる。これ、明の趙輔が今亦廢と爲せる踏査記事と矛盾するものである。若し石佛寺の名によつて繼續したものとすれば、青龍寺を殊に注意せる趙輔が、別名を以て現に繼續して居るのを知らぬ譯は無い。是に至りて、石佛寺なるものを詮議する必要がある。

全體「嘉慶縣志」は、何によつて今の石佛寺は唐の青龍寺なりと斷じたものであらうか。それは舊志に據つたと自ら稱して居る。舊志とは何であるか。「嘉慶縣志」は序文の中に、「咸寧志始二於陳北溟一、其書不レ傳。今所レ稱二舊志一、爲二康熙七年知縣黄家鼎所修一」と言つて居るから、康熙所修の縣志の事である。而してまた「國初草創の時、書籍まだ備らなかつたから、その援引する所、舛譌が多いので、悉く之を補正した」といひ、また「舊志は故書を引くもその所を註せぬので、今悉く舊文を削して註を加へたが、所出の詳ならざるものは、舊志と註して敢て其間に私を加へぬ」と言つて居る。

舊志修二於國初一、時方草創、書籍未レ備、凡所二援引一、舛譌頗多、今悉爲二補正一。

舊志凡引二故書一、不レ註二所出一、今悉削二舊文一爲二之補註一、有下未レ詳二所出一者上、亦註二明舊志一、不二敢擅竄一。

然らば、「嘉慶縣志」は、根據が分らぬながら、「康熙縣志」のまゝを繼紹したのであるから、「康熙縣志」の判斷が誤つて居れば、當然「咸寧縣志」の叙述も誤つて居る事とならざるを得ぬ。「康熙縣志」の著者は、恐らくは祭臺村の石佛寺が、大體上に於て同じ方向にあるが爲に、實地の研究を加へずに、容易に之を青龍寺と速斷したものであらう。佛寺に關して至つて注意を拂はぬ當時の儒者は、左程の心力を勞せずして、往々にして斯の如き速斷を爲すのであつて、一たび速斷が行はれば、其後に至り、所謂一犬の吠えた虚が、萬犬の實となる。少しも珍らしい事で無い。縣志や府志の斯の如き記事に接して、無益の勞力を爲せる事の餘りに多きに驚く予は、縣志や府志を研究や踏査の手懸りとはするが、他の證據を得ぬ限りは、決してそのまゝには從はぬ事として居る。「咸寧縣志」の記事は、少くも趙輔の實地踏査の記事と矛盾する。趙輔は明代に實

滅して居る事を明言し、而して懸志は名が變つて居るけれど連綿として法燈を維持して居ると言ふ。いづれに從ふべきかと言はゞ、予は躊躇なく實地に踏査した趙暉の記事に信を置くのである。

四、青龍寺の位置の問題

單に一の文書と一の文書とのみにては、水懸論に終るから、次に趙暉を信ずる理由に進まねばならぬ。元來、予が趙暉に重きを置くのは、相當の理由がある。それは、祭臺村の位置と、青龍寺のそれとは、遂に一致せぬといふ事實からである。これにつき煩瑣な事ではあるが、「咸寧懸志」それ自身の地圖〔甲乙二圖參照〕に基き、一應の叙述を爲し、然る後に兩者の不一致を論究する事とする。

唐の府城は、東西五里一百一十五歩、南北三里一百四十歩、外郭城は東西一十八里一百一十五歩、南北一十五里一百七十五歩であり、皇城は外郭城の中央北方に位した。城の中心に南北を貫通する大道があり、その大道の外郭に出る所に朱雀門があるから、これを朱雀街と名け、この朱雀街の最南端に明德門がある。此大道によつて長安府城は全く左右均等に分たれ、この二等分せるものを左街右街と名け、兩街共に五十四坊と一市とを有するのである。而して外郭城の區劃を見れば、恰も二坊を合して二里四方となるのである。唯皇城の正面だけが、六里を四分するので、二坊合して、東西一里半、南北二里となるに過ぎぬ。斯く區劃が明瞭に分つて居るから、此坊制を心得て居れば、現存せざる古蹟を探る上に於ても、幾何學的に求め得る事となるのである。

是の如き整然たる府城の中に於て、この研究に必要な名刹は、青龍・慈恩・興善の三寺である。大興善寺は、朱雀街の東第一街の、南より數へて第五の靖善坊にあり、一坊全體を占めて、西の崇業坊全部を占める元都觀と相對して居た。慈恩寺

今城唐城合圖（「咸寧縣志」卷三）
毎方二里

1 卍慈恩寺
2 卍興善寺
3 卍青龍寺

甲

朱雀街						延興門
	光福	永樂	永寧	宣平	新昌 卍3	
	靖善 卍2	靖安	永崇	昇平	昇道	
	蘭陵	安善	昭國	修行	立政	
	開明	大業	晉昌 卍1	修政	敦化	
	保寧	昌樂	通善	青龍	芙蓉園	
	安業	安德	通濟	曲池		

明德門　啓夏門

南關社圖　毎方二里（「咸寧縣志」卷一）

乙

興善寺	草廠坡		魯家村	祭臺村
小寨村	永河村	大雁塔村	後村	曲池頭村　觀音廟
八里村			廟坡頭	岳家寨

唐の外郭城は、東西一十八里一百十五歩、南北一十五里一百七十五歩である。之を測量する時は、二坊を合して概ね二里となり、恰も乙圖の方二里に合する。この乙圖を甲圖に載せる進時は大體に於て、青龍寺の位置が想定し得られる。

は、東第三街の南より數へて第三の進昌坊の東半を占め（圖には文字がある爲に、寺の位置が東方に偏して居る）。青龍寺は、東第五街の南より數へて第四（他に比すれば第六となる譯であるが、最南の二は曲池であるから、坊は無い）の新昌坊の南門の東にあつた。青龍寺の前を東に過ればゞ、延興門に出る。青龍寺の前を東西に走る大街は、實に東西を貫通して郊外に走る三大街の一つであるから、青龍寺の位置は頗る人通りの多い所である。殊に郊外との關門たる延興門の近くであるので、當然雜踏すべき形勝の地である。大興善・大慈恩の名刹たるは勿論の事であるが、青龍も之に次ぐべき名刹であつた事は、その位置の上からも明白である。以上甲圖につきて、之を指點する事が出來る。

三寺の位置が斯く明瞭となつて、さてその距離如何といふに、興善寺と慈恩寺との間は、都城の時には、屈曲する行路を取るので、四支里許となるけれども、直徑にすれば三支里強に過ぎぬ。幸にも明の趙𡂁は實地の踏査を叙述して、「自二永寧門一至二薦福寺一三里許」といひ、「出レ寺南行、又三里許、爲二興善寺一」といひ、「出レ寺東南行、又三支里許、爲二慈恩寺一」と言つて居る。如何にも實地に合する記事である。明の時代には人家が無く、一帶の郊野に外ならぬから、直徑的に行く事が出來たのである。而して又慈恩寺と青龍寺との距離如何といふに、都城の折に屈曲する時は、五支里許あるけれども、直徑にする時は四支里許に過ぎぬのである。されば慈恩寺を中心としていふ時は、興善寺には西北行三支里強、青龍寺には東北行四支里許となり、興善寺よりも、青龍寺の方が遠いのである。そは坊制を見れば明瞭である。慈恩寺のある進昌坊と、興善寺のある靖善坊とは、東西一支里半の安善坊を隔てるのみであるが、この進昌坊と、青龍寺のある新昌坊とは、東西二支里の脩行坊を隔てるのみならず、更に東西二支里の昇道坊の半分をも隔てるのである。これは些の想像や假設を加へて居るので無く、甲圖に示せる所によつて明瞭である。この圖は「咸寧懸志」巻三に掲載せるもので、學者が等しく依用する所。坊制を知つて見れば、距離は直に數學的に測定する事が出來るのである。

五、青龍寺將來の石佛

以上、坊制の上から、慈恩寺と、興善・青龍二寺との方角も、距離も、些の疑なく明白にする事が出來た。次に來る問題は、石佛寺のある祭臺村であつて、これと慈恩・興善二寺との關係を見ねばならぬのである。この村は甚だ小さいものであるに拘はらず、幸にも乙圖に示せる如く、「咸寧縣志」卷一の南關社圖の中に見出される。每方二里の方形の中に、祭臺村の名のみならず、大雁塔村をも興善寺をも載せて居る。不精密であらうが、每方二里の區劃中に載せてあるので、研究上此上もなく好都合である。すなはち、每方二里から割り出せば、大雁塔村の東北三里許の所に祭臺村を置き、西北四里頭の所に興善寺を置いてある。但、大雁塔村や興善寺の文字の有る處も、每方二里なるものも頗る不精確と思はれるから、之に多少の手加減を加へねばならぬ。手加減を加へるについて、その規準となるものは、千載不動の大雁塔と興善寺であるが、その位置は幸にも甲圖によつて指示し得る。斯くて大雁塔を中心として、甲乙二圖を合して見る時は、祭臺村の位置は、古の宣平坊の東部、進昌坊の西部に當らねばならぬのであるから、新昌坊の南部東邊の青龍寺とは、正に一里以上の距離がある。要するに、祭臺村は、その方向に於ては誤で無い、然し距離の上に少し差違がある。圖の上では少差であるけれど、一寺の位置を限定するものとしては、頗る差違があるとせねばならぬ。縣志が村中の石佛寺を唐の青龍寺と言つて居るからとて、直に之に從ふは、所謂文書に誤られる常套の途に陷する事となる。踏査者の缺くべからざる用意は、こゝに要求せられる。若し石佛寺中の何ものかに、云云の時代に舊位置を變更して、祭臺村の地に別名を以て復活したといふ證據でもあるなら、またその點に於て得る所があるけれども、何の證據もなく、唯だ縣志にあるからといふのみであつては、研究上の價値は少いのである。以上は、勝手な論理では無い。石佛寺を青龍寺と判斷せる「咸寧縣志」そのものからの證明であるから、非常に

有力なものであらうと思ふ。

然らば「咸寧縣志」は、如何にして祭臺村の石佛寺を以て、唐の青龍寺としたかといふに、特別の研究あるにあらず、前揭の如く根據の不明なる舊志のまゝを繼紹したものである。舊志は何によつて斯く斷じたか。恐らくは概ね青龍寺の位置と考へ得べき場所に、石佛寺といふがあるので、之を直にそれなりと速斷したものであらう。若し果してこの石佛寺が、長く中廢した名刹の復興であるなら、之に關する碑石の一、二の無い筈がない。舊志が之を青龍寺とした中には、或は名刹の法燈だけなりとも繼紹せしめたいといふ志の掬せられるものがあるけれども、研究上よりせば、頗る困るのである。「咸寧縣志」は、舊志をそのまゝに受け嗣いで、容易に青龍寺と決定し、その中に揭載せられる南關社圖と唐城圖とを合せて見る時に、そこに矛盾があり、自殺があるといふに氣付かなかつたのである。

以上、煩はしい手數をかけたが、結論として、予は（一）明の趙𡒄が青龍寺の廢毀を明言してあるのに顧み、（二）「咸寧縣志」が祭臺村の石佛寺を以て青龍寺なりと斷ぜるに拘はらず、祭臺村の位置が青龍寺のそれでなく、青龍寺より西の方一里の外にありといふに考へて、躊躇なく石佛寺を以て青龍寺にあらず、青龍寺址は石佛寺の東南一支里内外にあらうと言はんとするものである。

然らば我邦との關係上、重要な點に於て、南方の天台山に比すべき青龍寺の故址は、遂に探り得られぬものであらうか。予は實に之を求めて止まなかつたが、然し石佛寺を踏査せば、何か得られはしまいかといふ想像以外に、積極的に言ふべき何ものをも有たなかつた。然るに、之に對して數年の渴を癒せしめたのは、今は細川侯の珍藏に屬する青龍寺將來の石佛である。四回まで長安の地を踏み、滯在前後二年以上に亘り、城内城外を遍歷した早崎稉吉氏が、宛かも古の青龍寺の位置に該當する郊外の地下の家から、之を將來したのである。氏の言によれば、村人もこの地下の家を青龍寺と言つて居たとの事である。此佛像は純白の大理石より成り、右手說法相を爲し、左手膝上に安して、結跏趺坐し、垂衣下つて獅子座を蔽ひ、

全高二尺三寸九分の身量である。ふくよかなる豐頬も、柳葉の如く彎曲せる眉も、細長くして波形を爲せる眼も、よき肉づきより來れる二筋の線も、すべて唐時代の特長を具へて居る。就中、張り切れるばかりの肉に滿てるは、左手の上に見られる。寫實の妙を極める所は、獅子座を蔽へる垂衣の部分に見られる。而して衣によつて、全く兩足を被へると、垂衣が獅子座を蔽へるとは、多くの例を見ざるものである。蓋し唐初の傑作の一であつて、弘法大師よりも約百五十年以前のものであらう。斯る佛像を藏せる青龍寺なるものは、寺といふても僅に香燈を供へて居るに過ぎなかつたが、然し告朔の餼羊ともいふべき所に、一種いふべからざる森嚴の氣分がしたのであつた。地下に下れば、突當りに三土龕があつて、中に粗惡なる塑造の佛像を安じ、前に硝子窗を構へて、香燈を供へ、而してその右方に方丈ともいふべき一室があつて、中に農具などが亂雜してあるが、そこの壇上に石佛が安ぜられてあつたといふ。これが即ち長く廢毀した青龍寺の名殘で、古をしのぶ道人が、眞の遺址にその信念を滿足せしめて居るのであらねばならぬ。予は恐らくはいつの時代にも斯る狀態を持續したものでは無からうかと思ふが、然し土砂が崩壞すれば直に滅亡するから、全く湮滅した時代が有つたに相違ない。崩壞しても更に名殘を止めるものが出來るといふ所に、古の名刹がしのばれるのである。予は幾多の實驗から來れる歸納的見地によつて、これこそ眞の青龍寺の名殘であらうと斷じたのであつたが、今や文書の上からもこれを傍證するを得て、快心の喜を感ずる。猶近き將來に於て、自身之を探訪する機會あらんを期する。（大正十四年九月一日）

附　記

この繁雜な論文に對して、故桑原博士が、注意を怠らず、「史林」の中に於て、懇々指教を吝まれなかつた事は、感謝に堪へぬ。博士の論文の要領は、「咸寧縣志」の青龍寺の記事は信ずべしといふ事、及び青龍寺の位置は、慈恩寺塔や興善寺塔よりせずして、延興門より測定すべしといふ事の二點に歸着するのである。「咸寧縣志」のかの記事の信不は、研究者の識見に依り、而してその信不は、測定法に依存するから、問題は結局如何にして青龍寺の位置を測定すべきかに歸着する。博士の

方法の如く、若し現存せぬ延興門を標準に取り得べくば、何を苦しんでか慈恩寺塔や興善寺塔より出發しやう。延興門の位置にして判明せば、青龍寺の如きは、殆んど數尺を誤らざるまでに決定せれるのみならず、或は當時の長安城をすら測定し得られると思ふ。然し恐らくは延興門の位置の決定は、青龍寺のと同樣、或は青龍寺以上の困難があらう。之を決定せんには、同じくまた兩塔を起點として爲すより外に、良法があるまい。予は、之につきて、博士に、延興門の位置の決定法を御尋ねして、その學恩に接したいと思うて、之を果さぬ間に、博士は白玉樓中の人となられた事を遺憾に思ふ。

支那佛教文化の種々相

——石佛・石經について——

一、緒　言

支那佛教史は、種々の方面より明にせられねばならぬ。教理史や教會史は勿論のこと、文藝や經濟や一般文化史の方面からも、儒教や道教やとの交渉方面からも、種々の佛教史が要求せられる。從來主として取扱はれて居たものは、宗派を中心とした佛教史であつて、文化史的考考察が殆んど題目となつて居らぬ。中に於て、予の經驗上、最も困難を感じたものは、地理的方面の缺乏であつた。十數年以前にあつては、廬山の位置さへ容易に知られなかつたものである。豊山大學の教員室で雜談の折に、予は廬山は九江の附近にあると言つたが、某教授は何としても之を承認せず、その調査によれば江北安徽省にある、予の言ふのは何の地理書によつたのであるか、自分は云云の書によるとて、遂に之を承認しなかつた事を記憶して居る。當時の知識は斯の如きものであつた。時處が明確で無くては、史的研究が第一著の基礎工事に於て缺けて居るといはねばならぬ。こゝに支那佛教文化の種々相と題したのは、文化史的研究の一題目として、石佛・石經を中心として、これに實地踏査に基づく地理的考察を加へたものである。これは、在來の佛教史には、全く顧慮せられぬ所のものであつて、これによつて、佛教史の足らざる部分が幾分か闡明せられるを得ば、幸甚と思ふのである。

石佛・石經は、毀佛事件を逆緣として出來たもので、予は世界文化史上の一大事件と思惟する。これまでの佛教史は、著述によつてのみ取り扱はれたのであるから、著書の上より見られた佛教史である。石佛・石經は、實物の上から取り扱ふのであつて、著書の上にては知られぬものであるが、是等が攻學的にも宗教的にも、佛教を一般に普及せしめた功績に至つては、決して著述に劣らぬ效果があつたものと思ふ。石佛や石經の發願當事者は、佛教傳播の功績上に於て、有名な著述者と相匹敵すべき効果があつたものと見て、敢て不當でないと思ふ。然るにこれまでは、斯る方面に注意が向けられなかつたか

ら、獨り支那の學者の目に洩れたのみで無く、延いて本邦の學界の顧みる所とならなかつた。最近に至りて、辛くも僅に注意せられる樣になつたのは、文明の餘澤といふべきである。

最初にその年代を概括していへば、石佛は北魏文成帝の和平元年（西暦四六〇）以後、唐の高宗の上元二年（西暦六七五）に及ぶ、二百十五年以上に亙つたもので、この間が石佛の最も觀るべき時代である。其後五代及宋代に再興し、元代に繼續せられたが、この時代のものは、範圍も狹く、その成績も前者に比して頗る見劣りがせられる。又、大藏經としての石經は、北齊の天統四年（西暦五六八）に初められ、隋の大業年間以後唐代に亙りて繼續せられ、再び遼代に於て繼紹せられ、大安十年（西暦一〇九四）に終つた。石經の年代は、五百餘年に亙りて斷續せられたのである。

又、その地方をいへば、非常に廣い範圍に亙り、石佛は山西・河南・山東・江蘇・四川・浙江の各省に及び、石經は河南・直隸の二省に亙つて居る。是等につきて、石佛を主とし石經を從として、これを概說して見たいと思ふのである。

この記事を明白ならしめんが爲には、石窟の所在の地圖を出し、石窟の大きさや、形狀や、造像の配置等を、一々に圖示し、且つ必要に應じて夥多の寫眞を挿入せねばならぬのであるが、それは此の小論文に於ては、到底爲し得べきで無い。これに關しては、予と關野貞博士との共著に成れる「支那佛教史蹟」圖版五集、及び「支那佛教史蹟記念集」と、之に附隨せる「評解」六冊とがあるから、特殊の興味を有せられる君子は、この六冊の圖版と「評解」とについて覽られん事を請ふ。それで、必要に應じて圖版は版としてその葉數を擧げ、評解は解としてその頁數を擧げる事とする。これは、予としても不滿足ではあるが、止むを得ないのである。

二、石佛の遺品

支那の石佛は、單獨の創作で無く、西域を通じて印度に承けたものである。西域に承けたものではあるが、然しその結果よりいへば、支那民族は、石佛國民といふべきまでに、質に於ても、量に於ても、重要な作品を遺して居る。今是等の中に於て、實地踏査によつて、その實物に接したものを擧れば、左の如き多數に上る。

山西、雲　岡　北魏時代　（版二。二〇―四八）
河南、龍　門　北魏時代　（版二。五八―六四、七三―七七、八八―九九）
河南、鞏　縣　北魏、乃至東魏時代　（版二。一〇四―一一四）
山東、黃石崖　北魏時代　（版一。一〇〇―一〇四）
山東、五峰山　東魏時代　（版一。一一四―一一七）
直隸、南響堂山　北齊時代　（版三。九五―一〇七）
河南、北響堂山　北齊時代　（版三。七五―九二）
山西、天龍山　北齊時代　（版三。二七―三八、四三―四六）
山東、大佛寺　北齊時代　（版一。一一〇―一一三）
江蘇、攝　山　南齊時代　（版四。一三、一四）
河南、寶　山　隋　代　（版三。一三三―一四二）
山東、駝　山　隋　代　（版四。八六―一〇三）
山東、雲門山　隋　代　（版四。七四―八五）
山東、玉函山　隋　代　（版一。一二四―一三〇）
山東、龍　洞　隋　代　（版一。一一八―一二三）

山東、佛峪　隋代（版一。一三一、一三二）
山東、千佛山　隋代（版一。一三三―一三五）
山東、開元寺　隋代（版一。一三六、一三七）
山東、靈巖寺　隋代（版一。九一―九四）
山西、雲岡　隋代（版二。二三、二四）
山西、天龍山　唐代（版三。三九、四〇、四八―五一、五四―五八）
山東、神通寺　唐代（版一。七四―八一）
河南、龍門　唐代（版二。五四、八〇―八五）
浙江、石屋洞　五代（版五。七五―七七）
浙江、煙霞洞　五代（版五。七八―八二）
浙江、飛來峰　宋代（版五。八四―八六）
河南、響堂山　宋代
浙江、飛來峰　宋代（版五。八四―八五）
浙江、飛來峰　元代（版五。八六―九五）
山西、龍山道教石窟　元代（版三。六二―七四）

三、石佛と帝室との關係

以上は、その主要なものについて、時代を分けたもので、その小さなものに至つては、どこの石窟にも、概ね隋唐のものを並せ有する。是等を一々數へ上げれば、極めて煩瑣なものとなるから、却つて主要なものだけを擧げた方が判りよいのである。以上擧げた外にも、猶そちこちにあるが、未踏のものはこゝに揭げぬ事とした。以上によつて、如何に支那の國民が、石佛を開鑿する事について、多くの努力を拂つたかゞ判る。その一個を刻出するにさへ不容易な勞苦であるのに、斯る多數を成したのは、何に由るのであらうか。その重要なものは、帝室との關係によつて成されたので、一口にいへば、靈廟といふべき性質を有する。これを闡明せんとするのが、この一編の一つの課題となつて居る。上の好む所下これよりも甚しきは、古今同一轍であるから、民間のこれに傚つたものも、多くは父祖に對する供養の性質を有して居る。父祖の靈廟とせんとする宗教的熱情の迸る所、渾心の努力を拂はしめた事が、石佛をして斯の如き文化的價値を有せしめるに至つた。此事は、あらかじめ一言して置く必要がある。

雲岡の五窟と龍門の三窟とが、北魏の帝室によつて、父祖の爲に成された事は、史上に明白なものであるが、今、饗堂山の一窟が、同じくこの目的に成つた事を知るに及んで、予は帝室と石窟との間に必須の關係のある事を、いよ／＼たしかめ得て、これによつて多くの有數な石窟の成れる理由を推するに至つた。この事を先づこゝに記述するのが、順序を得て居るであらう。

雲岡の五窟については、「魏書」釋老志の中にある左の記事が、雄辯に之を語つて居る。

曇曜白ㇾ帝（文成帝）、於二京城西武州塞一、鑿二山石壁一、開二窟五所一、鐫二建佛像各一。高者七十尺、次六十尺、彫飾奇異、冠二於一世一。

その時代は、之に先だつ文を熟讀すれば、和平の初（西暦四六〇）以後なる事が分る。

こゝには五帝の爲といはぬが、これに先だつ六年前の興光元年（西暦四五四）に、太祖已下の五帝に對して、五級大寺に於て、

釋迦立像五軀を鑄造した事によつて、其後の五窟の石佛造顯が五帝の爲にせる事を推定せしめる。五帝といふのは、太祖平文・太祖道武・太宗明元・世祖太武・恭宗景穆をいふのである。

龍門の三窟については、同じく「魏書」釋老志の中に、次の記事が見られる。

景明初、世宗詔大長秋卿白整、準代京靈巖寺石窟、於洛南伊闕山、爲高祖文昭皇太后、營石窟二所。初建之始、窟頂去地、三百十一尺、至正始二年中、始出斬山、二十三丈。至大長秋卿王質謂、斬山太高、費功難就、奏求下移就平。去地一百尺、南北一百四十尺。永平中、中尹劉騰奏、爲世宗復造石窟一、凡爲三所。從景明元年、至正光四年六月已、前用功八十萬二千三百六十六、…（文中、至と前の二字は、恐らくは竄入であらう。永平は又、恐らくは熙平の誤であらう）。

この文書によつて、龍門の二窟が、世宗宣武帝によつて父高祖孝文皇帝及び母文昭皇太后の爲に開かれ、一窟が孝明帝によつて、父宣武帝の爲に開かれた事を知るのである。

この外に、「伊闕佛龕碑」によつて、唐の魏王泰が母の文德皇后長孫氏の爲に、龍門の一窟を開いた事が明了して居るが、他は文獻の徴すべきものが無いから、推定し得るに過ぎない。

四、北齊の帝室と響堂山石窟

然るに響堂山の一窟が、同じく齊の帝室に關係ある事を知るに及んで、推定を確定とする事が出來るのである。「資治通鑑」第百六十の中に、次の記事がある。

太清元年（西暦五四七）春正月丙午、東魏渤海獻武王歡卒（年五十二）。世主澄祕不發喪。（用歡遺言也）

四月壬申、澄入ニ朝于鄴一、東魏主與レ之宴、澄起舞、識者知ニ其不一レ終。

六月丁丑、澄還ニ晉陽一、始發レ喪。

八月辛未、高澄入ニ朝于鄴一、因辭ニ大丞相一、詔爲ニ大將軍一如レ故、餘如ニ前命一。

甲申、虛葬ニ齊獻武王於漳水之西一、潛鑿ニ武安鼓山石窟佛寺之旁一爲レ穴、納ニ其柩一而塞レ之、殺ニ其群匠一。及ニ齊之亡一也、

一匠之子知レ之、發レ石取レ金而逃。（史言ニ潛葬之無一レ益）

これによつて、響堂山の一窟は、世宗文襄帝澄が父神武帝高歡の爲に成せるものたるを知り得る。「北齊書」の中には、高歡が晉陽（今の太原市）に殂し、鄴の西北漳水の西に葬られた事を記すに過ぎぬが、「資治通鑑」の記事によつて、漳水の西のは虛葬であつて、實は鼓山石窟佛寺の旁に葬つた事が知られるのである。この記事によれば、石窟佛寺が初よりあつて、そこに葬つた樣に見られるけれども、この石窟は實に高澄の造營せるものなのである。當時、人心互に狐疑するものあり、如何に警戒せるかは、虛葬をするのみならず、群匠を殺して葬迹を不明ならしめんとした事によつて、これを明白ならしめ得る。これについては、本邦人には理解し得られぬ事狀が伏在する事を知りて置かねば、この記事が或は看過せられやう。支那に於ては、世に發かれざる墓なしの諺がある程で、この發墳を避けんが爲に、歷代の帝王は實に苦心を盡したのであつた。

この石窟佛寺は、齊室の大に重んぜる所のものであつた。顯祖文宣帝高洋が、稠禪師を以て特に新に創建せる雲門寺主と爲すのみならず、この石窟寺主を兼ねしめた事によつて、之を察する事が出來る。稠禪師といふのは、菩提達磨と同時の人で、跋陀禪師の法孫に當り、跋陀禪師より、葱嶺以東禪道の第一人者といふ稱讚を得た禪者である。文宣帝は、この禪師に歸依して終日靜坐し、域內の寺院を悉く修禪道場と爲し、一切の法師を廢せんとするまでに至つたが、禪師の諫によつて之を實施しなかつた。以て禪師の大を知る事が出來る。この禪師を以て寺主とした事によつて、齊室が如何にこの石窟佛寺を重んじたかが分る。石窟佛寺のある武安鼓山といふのは、すなはち響堂山の事で、響堂山の唐邕の石經發願文の中に鼓山といつて居

る。「太平寰宇記」卷五十六、滏陽縣の下に、鼓山また滏山と名け、これに南北の二所ある事を言つて居る。「通鑑」・「寰宇記」の記事の通り、響堂山に南北の二所あり、堂々たる石窟が北山に三個・南山に二個ある。それがいづれも北齊の帝室の鑿開である事を、一見して知らしめる。齊の靈柩が、石窟のどこかに祕密に埋藏せられたものと思はれる。

この事が、溯つて東魏・北魏、下つて隋・唐の帝室と石窟との關係を知らしめる重要な資料となるから、事の序を以て、先づ齊室と石窟との關係を叙述して、後に北魏・東魏に及ぶを然るべき順序と考へる。この事は、響堂山の石窟のみならず、延いて天龍山の北齊時代の三石窟までを說明するを得るに至るのである。之について、先つ「北齊書」によつて、その王統を出す事とする。

北齊王統

神武帝高歡……晉陽に殂す。鄴の西北漳水の西に葬る。（實は鼓山石窟佛寺に葬る。）
世宗文襄帝高澄……晉陽に殂す。峻成陵に葬る。
顯祖文宣帝高洋　十年 天保……晉陽に崩じ、京師に還り、武寧陵に葬る。
廢帝高殷　一年 乾明……晉陽に殂す。
孝昭帝高演　一年 皇建……晉陽に殂し、鄴に還り、武寧の西文靖陵（或は永寧陵）に葬る。
世祖武成帝高湛　四年 河清……鄴に崩ず。永平陵に葬る。
後主高緯　十三年 天統、武平……晉陽に戰ひ、周師に虜せらる。
幼主高恒　一年 隆化、承光……晉陽の西山に大佛像を爲す。長安の北原洪瀆川に葬る。

東魏の都は鄴で、高歡は晋陽（今の太原市）に住したので、爾來晋陽は齊室の安住地として、こゝに離宮があり、表に見られる如く、八帝の中最初の五帝は、實に晋陽に於て殂落した。その中に於て、高澄・高殷の二帝が、晋陽に殂したといふまゝであるに拘はらず、他の三帝は、殊に京師鄴に還り葬られた事が明記せられて居る。陵名は、神武・武寧・文靖である。次の武成帝は、鄴に崩じて永平陵に葬られたから、總計四陵となる。高澄も恐らくは父帝の陵の側に歸り葬られたらうと思ふ。次の後主は周師に殺せられたし、幼主は長安の北原に葬られたから、この二帝のものは、晋陽にも鄴にも無い。そこで鄴に四陵又は五陵あり、晋陽に一陵ある事になる。「資治通鑑」には、文皇帝（孝昭）のを永寧陵として居る點に於て、「北齊書」と相違する。「通鑑」の方が正しいと思ふが、種々の記事に於て「北齊書」の方が便利であるから、前表は「北齊書」に從ひ、「通鑑」のを括弧の中に入れて、之を加へたのである。又、「北齊書」に於て、文宣帝が晋陽に行きて、山陵を拜辭すとあるから、晋陽に齊室關係の陵墓があつた事が知られる。恐らくは后陵であらう。又、「通鑑」の中に、肅宗（高殷）が、晋陽宮に殂する時、臨終に於て、太后の山陵を見ざるを恨むと言つた記事があるので、文宣帝の后の陵が、晋陽にあつた事を知らしめる。斯くて記事にあらはれたものは、鄴の四帝陵又は五帝陵、晋陽の一帝陵・一后陵又は二后陵となる。是等諸陵は、恐らくは虚葬のもので、棺はその附近の石窟卽ち靈廟に葬られたと思ふ。北響堂山の三窟、南響堂山の二窟、天龍山の三窟は、必ずや是等の靈廟に相應するものであらう。天龍山のは、急峻な一丘の頭部にあり、その造像が如何にも女性としてのものに相應するので、これに對すると、后墓といふ感じがする。

斯くて四帝又は五帝の靈廟の鄴にある事が分つたが、さて之に關する記事は、實地を知らぬ人の手に成つた事とて、概ね誤つて居るから、この事に關して一言するの要がある。これは陵が靈廟に近くあるものと推定して說を進めるのであるから、陵名をそのまゝ廟名として置く。

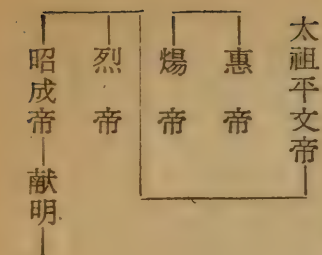
「太平寰宇記」卷五十六の中に、「高齊神武陵、在ニ東魏二陵之側一、去レ縣（滏陽）三里、今有ニ天鹿一石闕尚存」といひ、東魏二陵

につきては、「即大司馬孝靜帝父亶、並靜帝二陵也」といひ、「隋圖經」を引きて縣東にありとして居る。これは東魏の二帝の陵を滏陽縣（今の磁州）の東にありとし、從つて其側の神武陵をも縣東とするもので、それは全く方向を誤つて居る。神武陵が鼓山石窟佛寺にある事は、前揭の通りである。鼓山は、磁州の西にある。鼓山石窟佛寺は現存するから、この事は明了に言ひ得るのである。「大清一統志」卷五十七には、神武陵を以て臨漳縣南鼓山にありとして居る。鼓山といふのはよいけれど、臨漳縣南として居るのはまた大なる誤で、實は其西北に當るのである。「同書」卷三十一の中には、「元和郡縣志」を引きて、滏陽縣南三里として居るが、また同樣に誤である。斯く神武陵を以て、或は滏陽縣の東にありとし、或は南にありとし、或は臨漳縣の南にありとし、甚しきは一書の中に於て前後矛盾して居る。いづれも誤である。「河南通志」卷四十九の中に、高歡の墓を以て、武安縣城南二十里、鼓山石窟佛頂旁にありとして居るのが、初めて正しい。實地を知らぬ人の手に成つたものゝ誤謬が、斯くまでに及んで居るから、注意せねばならぬのである。斯くて神武陵の事は明了となつたが、他の諸帝の陵につきては、「河南通志」にも他の書にも、何の記事もないから、神武陵を基礎として之を推定せねばならぬのである。孝昭帝の文靖陵が、文宣帝の武寧陵の西に置かるとあるから、この二陵は東西の位置に有り、之に相當する靈廟を假りに同名を以て呼ぶ事とする。さて實地に就いて見ると、南山の二窟は同形式を以て相並んで居り、これより西北に當る北山の三窟は、これより少しく大きく、また殆んど同形式を以て相並んで居る。今假りに北山の三窟を以て、神武・武寧・文靖の三廟と見、南山の二窟を以て、峻成・永平の二廟と見て置く。天統より武平に亙つた唐邕の刻經のあるのは、この北山の永平廟であらうと思ふ。斯くて五帝の五廟が判つた以上は、天龍山の三窟は、高殷・及び文襄帝后・文宣帝后のものとなるのである。天龍山には、その中央に大佛がある。これが幼主高恒の爲した、記錄に見られる大佛像である。かゝる堂々たる大佛が出來るには、記錄に見られる如き因緣がなければならぬ。前に文宣王の后陵が晉陽にあると言つたが、その後の后陵もこゝにあつたらう。高恒がこの大佛を造つたのは、恐らくは太后の靈廟を供養せんが爲であつたかと思ふ。晉陽の西の龍山にも大石佛が

あつたが、それは天保七年宏禮禪師が造つたもので、幼主の爲したこの大佛では無い。斯くまで文書の記事そのまゝに石佛の現存するといふは、快心の事である。之については、地圖を出さねば、多くの人の了解を得ぬと思ふ。猶、「太平寰宇記」や「太淸一統志」の中に記される東魏の二陵といふのは、何であらうかといふに、「大淸一統志」の中には、これに關して、「相傳孝靜帝陵、或以爲高歡父所葬」とあるから、素より東魏の二陵と確定した說では無い。此の記事は、東魏の帝室の靈廟もあつた事を推定せしめる材料であつて、これは、鞏縣の石窟の成立因緣を考察する事に役立つのである。

以上、記錄を實地に照して、有り得られると思ふ推定を加へて、北齊の帝室と石窟との關係を闡明した。予が石窟を以て帝室の靈廟と言つたのは、之に由るのであつて、靈廟と見てこそ、初めて斯くまでに技術を盡し、資財を投じた理由が會得せられる。齊室と石窟との關係は、遡つて帝室と石窟との關係を闡明する鍵鑰となる。

五、魏の帝室と雲岡・龍門・鞏縣の石窟

魏室と石窟との關係を見んとするに當り、先づ魏室の歷代を知つて置く必要がある。

太祖道武帝　二十三年　登國・皇始・天興・天賜
太宗明元帝　十五年　永興・神瑞・泰常
世祖太武帝　二十六年　始光・神䴥・延和・太延・太平眞君・正平
恭宗景穆帝
高宗文成帝　十五年　興安・興光・太安・和平
顯祖獻文帝　五年　天安・皇興
高祖孝文帝　二十九年　延興・承明・太和
世祖宣武帝　十六年　景明・正始・永平・延昌
肅宗孝明帝　十五年　熙平・神龜・正光・孝昌・武泰・建義
彭城王
敬宗孝莊帝　三年　永安・建明
廣陵王
節閔帝　二年　普泰・中興・太昌・永興
范陽王
清河王
東魏孝靜帝　十七年　天平・元象・興和・武定
廣平王
西魏武帝　三年　永熙
京兆王
西魏文帝　十七年　大統

雲岡の最初の石佛が造顯せられるに至つた動機は、帝室よりせば、太武帝の廢佛に對する懺悔と、父祖の追孝とに出發したのであり、之を勸發せる高僧曇曜よりせば、佛法護持の精神よりしたものである。王室のは、懺悔・追孝の善根に出發したのであるが、宗教心の發露する所、一は護國となり、他は護法となつた。曇曜のが護法の精神よりした事は、石窟寺に於て整理せる「付法藏傳」の存在によつても、之を知る事が出來る。兩者は、結果は同じくしても、その方向が宛も方對で、王室のは護國より護法に及び、曇曜のは護法より護國に及んだのである。懺悔滅罪と護國加持とは、窟中に見られる特殊の形式に祭せられる。それは方柱と多寶塔とで、是等に滅罪と護國の意義のある事は、後に至つて言及するであらう。

さて雲岡石窟は、大同縣の西方本邦の約三里餘を隔てた、武周川の北岸約百尺の斷崖に開鑿せられたもので、その數二十許あるが、大體に於て三區を成して居る。これについては「評解」二の中に挿入せられてある圖を參照せられたい。魏代に成れるものは、西方の五窟・中央の九窟・東方の二窟で、西方の壯麗な五大窟先づ成り、次いで中央の雄麗な九窟成り、その後更に西端の塔洞と東端の二塔洞が成されたものであるらしい。その時代をいへば、文成帝の時、曇曜が帝に白して西方の五窟を開いたのが最初のもので、和平元年（西暦四六〇）以後の事である。五窟は前掲の如く、五帝の爲に成されたものであつて、曇曜は、和平三年に於て、石窟寺内に於て「付法藏傳」を整理したから、此時既に少くも一窟の成つて居た事を知らしめる。五帝の爲の五窟とは、恐らくは順序の如く第十六・乃至・第二十が、それに相當すると思はる。洛陽遷都の後、宣武帝は父孝文帝及皇太后の爲に龍門に二窟を開き、次いで世宗の爲の一窟が開かれた。これで前五帝・後二帝の爲の石窟の成れる事が明了となつた。當時、前帝の爲に石窟を開く事は、追孝の美事とせられたので、中間の文成帝・獻文帝の爲のものも有らねばならぬと考へられる。第二區の第十三・及び第五・六の三個が、これであらうと推せられる。即ち第十三窟は、獻文帝が父文成帝の爲めに開けるもの、第五・六の二窟は、孝文帝が父獻文帝及び母后の爲めに開いたものと認定してよい。これは北魏文化の絶頂時であるが爲、第五・六の二窟が雲岡中の雄たるのみならず、支那石窟中の雄たる成果を擧げて居る。

斯くて雲岡の魏窟は、和平元年より孝文帝の太和十七年（西暦四九三）、即ち洛陽遷都までの三十三年間に成されたものである。中央の九窟は、概ね太和年代に成れるもので、第十一窟に太和七年の銘があり、第十七窟に太和十三年の銘がある。これ太和年代が、その最高潮たりしを示すものである。斯くて、雲岡・龍門の有數なる魏窟を表出すれば、次の如き結果を呈するのである。之を確定すべき文獻がないから、すべて（？）符を附して置く。

雲岡第十六、立佛洞（？）……………太祖平文帝の爲に ┐
雲岡第十七、彌勒三尊洞（？）………太祖道武帝の爲に ┤
雲岡第十八、立三佛洞（？）…………太宗明元帝の爲に ├─文成帝開
雲岡第十九、大佛三洞（？）…………世祖太武帝の爲に ┤
雲岡第二十、大露佛（？）……………恭宗景穆帝の爲に ┘

雲岡第十三、彌勒洞……………………高宗文成帝の爲に…………獻文帝開（？）

雲岡第　五、大佛洞……┐
　　第　六、大四面佛洞…┘─顯祖孝文帝及び皇太后の爲に…………獻文帝開（？）

龍門二窟（古陽洞・蓮花洞？）…………高祖孝文帝及び皇太后の爲に…………宣武帝開（？）

龍門一窟（賓陽洞？）…………………世宗宣武帝の爲に…………孝明帝開（？）

雲岡の是等以外のものにては、第七西來第一山洞・及第八佛籟洞と、第九釋迦洞・及第十持鉢佛洞と、第十一四面佛洞・及第十二倚像洞と、第十四千佛柱洞・及第十五千佛洞とは、大體に於て四對を爲して居る。孝明帝のものがこゝにあり得べきでは無い。孝文帝は、父祖に對する孝心の深さが爲に斯る諡號があつた程で、思遠佛寺に幸する事、毎年一二回、中には三四回までに及んだ。この事から考へると、恐らくは孝文帝が道武帝以前の惠帝・煬帝・烈帝・昭成帝の爲にしたもので無い

かと推せられる。これにつきては、圖版第二の雲岡の影像を、評解第二の圖解や解說に照して、硏究せねばならぬのである。

龍門の石佛には、太和七年の發願に係るものもあるけれど、それはたゞ一個あるのみで、之を除けば、太和十九年が最も古い。孝文帝の洛陽遷都は太和十七年であるから、十九年頃から開鑿せられて、世宗宣武帝の景明年間以後に盛んになつたのである。龍門に於て魏代のものが可なりにある中に於て、特に重要なものは、世宗が父の孝文帝及び母の文昭皇太后の爲に營める二窟と、並に世宗の爲に開かれた一窟とである。是等は、景明元年より正光四年（西曆五〇〇―五二三）の二十三年間に亙つて成されたものである。以てその規模の宏壯なる事が察せられる。さて是等三窟は、現存のいづれに比對せらるべきであるかについて、まだ定說がない。或は賓陽洞を中心とする、第二・第三・第四の三窟であるとする說もあるが、然し賓陽洞以外のものは、魏代のものと手法を異にする點に於て、此說には困難がある。或は現今唐の大佛のある邊に二窟があつたのを、唐代に之を犧牲として、かの大佛を開鑿したのではないかといふ說も出て居る。然し如何に良巖が乏しくなつたとはいへ、猶大佛を開鑿すべき場所が無いでもない。前代の宗教的道德的の立派な動機より成れる靈廟を犧牲にするといふ事は、祖先の崇拜の盛な支那に於て、敢て爲し得られるもので無からうといふ疑があつて、この說にも亦困難がある。思ふに第二十一の古陽洞は孝文帝の爲にし、之と少し隔つが、第十三の蓮華洞は、文昭皇太后の爲に成されたものでは無からうか。然らば賓陽洞は躊躇なく、宣武帝の爲にせられた事になる。これに對する疑難は、(一)二窟の並ばぬ事、(二)最も重要なるべき孝文帝の爲にせるものが、賓陽洞に比して、規模が小さく、國力發展の極に達せる時代の宣武帝の手に成りしと見難き事、(三)第二十一洞は、孝文帝の時に於て、而も私人の手によりて大體上成りしが如くなる事等である。然し「魏書」に見える如く、初は大規模を以て高い地點に開鑿し始めたのであつたが、成し難しといふ諫言に基いて、低い所を選んだとあるから、二窟の並んでない事については、辯護の餘地があると思はれるし、又、第二十一洞の左右兩壁はさしおき、中央

後壁には三尊があり、窟内の銘文中、三個までも孝文帝を追憶せる文字のある事が、この窟と孝文帝の間に特殊の關係のあつた事を語ると思ふ。宣武帝の爲にせる賓陽洞に比し、殊に獻文帝の爲にせる雲岡第五窟に比して、北魏第一の明君たる孝文帝のものとしては、遺憾の點があるけれども、然し上下一致の思慕を集めた所に、帝の德業を想はしめるものである。そはいづれにあれ、賓陽洞が宣武帝の爲にせられた事は、間違ないであらう。その內壁南側に刻出せられて居る進香行列の圖樣が、そのまゝに縮寫せられて居る所から見るも、此洞は鞏縣の石窟に直接先んじたものと思はれる。その本尊は、鞏縣には健駄羅式の遺樣があるに拘はらず、その面貌には、到底健駄羅式と見られぬ支那化がある所にも、魏代にあつては、時代の稍下れる事を語るのである。龍門の三窟についても、本圖版第二の影像と評解第二の圖解と解說とを參照せられたい。

雲岡・龍門に引き續くものは、龍門から東方左程の遠距離で無い鞏縣の四窟である。龍門にも澤山の魏窟はあるけれど、帝室關係と推せしめるのは、鞏縣のものである。そは四面佛を刻する點に於て、また龍門賓陽洞の進香行列に類似のものを刻出する點に於て、雲岡及龍門の傳統を襲うて居る事に察せられる。是等の中に、北魏の普泰・東魏の天平・西魏の大統の外に、北齊の天保・天統・河淸等の年號があつたと傳へられて居るから、その年代は、北魏の晩年から、東西魏の間に成つたもので、これに北齊時代・乃至・唐時代の追刻が加はつて居るのである。前揭の北魏・北齊の例によつてこれを推すに、恐らくは北魏の孝明帝や孝莊帝や、東魏の孝靜帝の諸窟がこれに相當するものであらう。西魏の年號もあるけれども、西魏の中心は長安であるから、その帝廟がこゝにあるべきで無いと思ふ。鞏縣の石窟も、圖版第二の中にあり、評解の中に圖解もある。石窟と帝室との關係は以上に止めて、隋唐のものはこゝに省筆する事とする。

六、雲岡石佛の傳統樣式

石佛は、印度に起原するけれども、支那との間の直接の交渉のあるものは、符秦の建元二年（西暦三六六）に、沙門樂僔が燉煌の鳴沙山に石窟を開き、其後北涼（西暦四〇二―四三三）の沮渠蒙遜か、鳴沙山の東方三危山に、同じく石窟を開いたのにある。鳴沙山の石窟中、その四個は、北涼時代のものと認めてよいとの事である。北魏の太武帝は、沮渠蒙遜と姻戚の關係にあつたが、大延五年（西暦四三九）に至り、太武帝は、沮渠氏を亡ぼして、涼州の三萬餘家を平城（今の大同市）に移した。此時沙門佛事皆倶に東し、北魏の象敎彌々盛になつたとある。象敎といふのは、藝術と敎學とをいふのである。やがて太武の癈佛となつたが、此時に還俗して醫を業とし、文成帝の時に沙門統とせられた師賢は、實に此時に東移した人であつたから、北涼と北魏との間には、敎學上に於ても、藝術上に於ても、直接の關係のあつた事が、明白な事實とせられねばならぬ。曇曜は、この師賢に次いで、沙門統となつた人であるから、必ず種々の點に於てその感化を受けたと思はれる。雲岡の石窟は、師賢の東移後二十餘年にして開顯せられたもので、これより前に傳はつた月氏系藝術と支那のそれとの調和せるものに、更に新に北涼式を加味したものと推してよい。

さて、石佛の大さをいへば、西方の五窟の中尊は、坐相と立相との相違はあるが、すべて四十尺・乃至・四十五尺あり、中央九窟中、第十三窟のは五十尺あり、第五窟の五十五尺の坐佛が、最大である。我が奈良の大佛は、五丈三尺五寸であるから、それよりも一尺五寸程大きいのである。第二十の大露佛は、最も剛健（版二。四六）、第十八の立三尊（版二。四一）・第五の大佛（版二。二五）は最も雄偉、第六は意匠最も豐麗（版二。二七）、第七・八・九・十・十一・十二の各窟は、規模に於て第六に及ばぬが、富麗の點に於ては相匹敵し、奇想縱橫のものがある。要するに、北魏の藝術は、太和年代に於て最高潮に達したのであつた。而して圖樣や意匠やの上に於て、西域との交渉の明白に見られるものとして、毘紐天や溼婆天（版二。三一）を刻出せるは中印度の影響であり、盛に忍冬文樣を用ふるは（版二。二七、四八）薩珊の影響であり、本尊の髮髻や面貌（版二。四六）に健駄羅式の影響あり、尊形の重頤・頸線（版二。四一）・通肩の袈裟（版二。四二）に笈多式の餘影あ

り、殊に第二十の左脇佛（版二。四七）・第十の立佛（版二。三四）が、薄衣を通して肉體の見らるゝ如く成されたのは、笈多式の影響である。さはれ、大佛の面容（版二。四六）は、健駄羅式を支那化したもので、世に所謂北魏式の標本であり、恐らくは當時の帝王の面貌が、自然の間に佛の相好となつて居るかと思ふ。龍門賓陽洞の本尊（版二。六二）の風丰の如きは、よし健駄羅式より來たとはいへ、その痕迹を見ぬまでに支那化して居る。特に彼此の窟内に見られる塔（版二。二七）や、臺閣は、純然たる支那式の木造建築である。塔の圖案に於ては、よし月氏に承ける所があつたにせよ、之を木造に飜案した所に、支那化がある。永寧寺の九十丈の塔の如何なるものであつたかは、彼此に見られる塔によつて、其形式と材料とを模索する事が出來る。斯くて雲岡の石窟は、早く既に兩晉時代に於て、西域より輸入せる藝術と支那式との調和して發達したものに、新に印度や、薩珊や、西域の樣式を加味して成された、調和の一大藝術といふべきである。西域の工匠が加はつて居た事は疑ないが、その大部分は、支那の工匠の手によつて成されたものである。當時の北魏の文化が、想像以上に發展して居たものと推定してよい。

石窟を通觀して、特殊の形式と見るべきは、窟の中央に方柱を殘し、又は塔形を殘すものである。方柱を殘すといふのは、第六・第十一の二洞（解二に圖あり）で、第十四の千佛柱や、第四の長方形（解二に圖あり）やは、その變形である。また第一第二・第二十一のは、方柱で無くて塔形である。これを概括すると、この特殊形式に、四面佛柱と、塔形との二種ある事となる。四面佛柱は、鳴沙山の北涼窟とせられるものに存する所で、雲岡に二つあるが、其起原は恐らくは「金光明經」の四方四佛を造顯せんとしたものであらう。「金光明經」は本邦に於て、天武天皇以後鎭護國家の經典とせられ、聖武帝の創建したまへる國分寺が、金光明四天王護國之寺と名づけられた。而して「金光明經」の讀誦は、大陸佛教の餘波であると見られるから、此經は當時大陸に於ても、また護國の意味を以て盛行したものと推定せられる。この四面佛柱は、其後鞏縣及び響堂山にも繼紹せられて居る。又、窟の中央を占める塔は、必ずや「法華經」の多寶塔ならんと思ふ。二佛並坐の造像は、「法

華經」の釋迦・多寶の二佛を表はしたもので、この形式は鳴沙山以來盛んに行はれ、雲岡の各窟にこれなきは無い程である所から見ても、この塔を多寶塔と想像して差支あるまい。「法華經」が、我が聖武天皇の時に、國分尼寺を以て法華滅罪之寺と名けられたに徴して、大陸に於て滅罪の意義を有して居た事が推せられる。而して、雲岡の魏窟が其終期になる頃に、西と東にこの多寶塔を造つて、以て禮拜供養の意義を全うしたのであらう。この塔といふのは、窟の主要部分を占めるものについて言つたのであるが、この外に壁面に刻出せられる塔形に至つては、枚擧に遑なき程に多い。或は一層の覆鉢塔あり(版二・三九)、或は二層あり、或は三層あり、乃至、九層あり(版二・二六)。又、宮殿を刻せるものには、四注の屋蓋や鴟尾や丸垂木や三斗や蟇股や肘木を有して(版二・三四)、いづれも支那の木造建築をそのまゝに表はして居る。獻文帝は、北臺の永寧寺に七級の佛圖を建て、孝文帝は羅什譯經の舊堂所に、三級の浮圖を立てた。就中、永寧寺の塔は、波斯の菩提達磨をして、閻浮提に於て未だ曾て見ざる所とて、禮拜渴仰去らざらしめたものであつたが、この塔が如何なる形式を有し、如何なる材料より成立したかは、是等の塔及び塔形によつて、察する事が出來る。塔形の中に於て、第六窟中の三支相輪や(版二・二七)、第二窟中の相輪の左右に幡を懸くる如きは(版二・二二)、珍らしいと言はねばならぬ。

魏窟には、雲岡のにも、龍門のにも、交脚像(版二・三四、九三)といふ、特殊の形式がある。坐すれば胡坐となるのであるが、それが椅子に倚るから、交脚像となるのである。他に見られぬ所のものであるから、蓋し、北魏の風俗より來れるを察しせしめる。又、第四・第六・第七・第八・第九・第十二の天井は、いづれも格天井である。この格天井は、鞏縣の石窟に至りて、全く木造建築のものたるを示して居るが、本邦との連絡上面白いとすべきである。

七、雲岡石佛と經典との關係

是等の石窟の背後に、如何なる經典が存在するであらうか。これは支那佛教史の上から見て、最も知らんと欲せられるものである。藝術は實に堂々たるものであるが、此の如き大藝術あらしめるに至れる信仰の基礎に、如何なる經典があるであらうか。これは、北魏時代に於ける佛教を知らしめる重大な問題で、研究の進むに從つて、次第に闡明せられると思ふが、予の氣づいたものをいへば、次の如き結果を呈するのである。

（第一）第六窟の入口上部に、「維摩經」の方丈會・維摩會を、一圖に刻顯したものがあり（版二・二九）、第一・第二の二窟南面左右に、文殊・維摩を分ち刻したものがある。後に龍門に至れば、文殊・維摩が、小龕の上部左右に分ち刻せられて、殆んど常套の裝飾とせられるに及んだ。雲岡に於ては、未だ斯の如きまでに至らなかつたけれども、「維摩經」の存在する事は、疑ふの餘地がない。元來、「維摩經」は、羅什東來の以前から行はれ、識者を省悟せしめる所殊に多かつたのであり、それが羅什譯の靈筆によつて一層の力を得、北魏の晩年に至つては、常套の裝飾化するまでに普行したのである。後年、禪家の清談を生み出すべき準備が、既に六朝時代に胚胎して居ると言つてよい。

（第二）第十七窟の太和十三年銘の中に、「釋迦・多寶・彌勒を造る」とある（解一・五五頁）。前掲の如く二佛並坐や、多寶塔は、枚擧に遑なきのみならず、またこの適確な文證があるから、「法華經」の存在するに於て疑ふの餘地がない。多寶塔の信仰が、殊に盛行する樣になつたのは、唐の時代に於て、楚金禪師が此塔を感見して、堂々たる規模を以て塔を建造し、顏眞卿がその記を作つた以後であると思はれるが、「法華經」の禮拜讀誦が、北魏時代に於て既に盛であつた事は、石窟の上に表はれたものによつて、察せしめられるのである。

（第三）第十一窟の太和七年銘の中に、「安養光接　託育寶花」の句があり（解二・四九頁）、此銘の刻せられて居る上部の壁面に、「觀世音菩薩、大勢志菩薩の文字を刻して居る。「無量壽經」の中に、「諸佛告二菩薩一令レ觀二安養佛一」とあり、經中にいふまでもなく觀世音・大勢至の二菩薩を說いて居るから、此の文句は「無量壽經」のあるを推定せしめる。大勢志の志は、發

昔より來たもので、かゝる例は他に澤山ある。

（第四） 第十七窟や第十三窟の中尊は、彌勒菩薩であるのみならず、屢々龍華樹下の彌勒像が刻出せられて居る（版二。三四）。これは「彌勒下生經」が、殊に重要の位置を取つて居た事を卜せしめる。彌勒の崇拜は、罽賓國の三藏がその傳統の信仰を傳へ、道安が是等の諸三藏より兜率往生の信仰を得た所に特に盛行して、爾來西方往生と相對して居たのであるから、北魏時代に於ては、或は西方信仰よりも、一層盛大であつたかを察せしめる。

（第五） 第六窟に佛傳を刻して居る（版二・二七、二八）。第一・第二の二窟にも、佛傳を刻し（解二・三六頁）、第十二窟には三迦葉濟度を表はしたと思はれるものがある。瓶を以て水を瀉ぐ狀や、化せられた仙人などを刻して居るのが（版二。三八）、それであらうと推せられる。斯くて「瑞應本起經」の如き佛傳があつた事を推せしめる。

（第六） 四面佛柱は、「金光明經」を背後に有するものと察せられる。四方に四佛を刻出するのが、當初のものであるが、後には必ずしも四方四佛でなく、時には一方に二佛並坐を刻して居るものもあり、響堂山のに至りては、唯一方にのみ佛を刻して居る（解二・圖あり）。これは、次第に變化を求めた結果に外ならぬと思ふ。

（第七） 第十八窟の腹部以上に、小佛を附着せしめた本尊（版二・四六）、又第二十窟の背光に夥多の化佛を刻して居る大露佛（版二・四五）は、何を表はしたものであらうか。前揭の如く、「維摩」や「法華」や「金光明」や「無量壽」の諸經がありとせば、予は「華嚴經」の盧舍那佛又は「梵網經」の大中小の釋迦を表はしたものでは無いかと思ふ。大露佛の堂々たる風丰は、釋迦といふよりも、盧舍那といふ方が似つかはしい。第十八窟の三佛は、他の多くの例より推せば、釋迦・彌勒・彌陀と見るのが適當と思ふが、然しこれまた普通の釋迦といふよりも、盧舍那といふ方が似つかはしい。龍門には、盧舍那佛に關する北魏時代の銘があるから、之を盧舍那佛とするのは、決して奇な意見ではないと思ふ。

當時羅什の成せる譯經が、必ずや壓倒的勢力を有したものであらうと思ふ。孝文帝が、羅什の子孫を求めて、之に敍接を

加へんとするまでに至つた事によつて、之を察せしめるものがある。石窟の背後にある經典は、羅什の譯せるもののみでは無いけれど、大體は什譯に基いて居ると言つてよい。太武の廢佛は、寇謙之が羅什の與かり譯した廣律に顧みて、「雲中新科誡」なるを作つて、道教界を引きしめ、之を相當の敎會たらしめた所に、その根抵を得たと思はれるが、畢竟失敗に歸し、今日から見れば、朔北の野に過ぎぬ大同雲岡の邊に、什譯の「維摩」や「法華」やが、斯る大藝術あらしめるまでに普及したのであつて、而も之を活躍せしめたのが、鮮卑の拓跋族たる北魏の君民である事は、意外の感を起さしめる所である。

八、鞏縣・響堂山・寶山・龍門の石窟

第一　鞏縣の石窟には四つあつて、その三個には、各々中央に方柱を殘して居り、方柱の四方に三尊又は五尊を刻して居る（解二に圖あり）。又、三窟は、各その南壁に、進香行列を刻し（版二・一〇六）、又、各々立派な格天井を作つて居る。又、その最後に成れりと思はれる一窟は、三壁の下部に、各々四小龕を造つてある。是等は、鞏縣石窟に見られる特色といふべきであつて、その時代は前掲の如く、北魏の晩年より東魏に亙つたもので、是等は前後のそれに關係を有するのである。方柱と格天井とは、前の雲岡に於て見られ、進香行列は前の龍門に見られ、三壁に小龕を作る事は、前の雲岡にも見られるが、特に後の響堂山に於て極めて整形を取るに至つた。斯くて鞏縣の石窟は、之を前に承けて後を起す中介者として、適當の位置を占める事が看取せられるのである。

第二　響堂山は、前に細說せる如く、北齊時代に成つたもので、而もその代表作である。重要なものは、北山に三つ、南山に二つあつて、その四つが方柱を有するが（解三に圖あり）、是に來つては方柱の性質が變化して、北山の一窟のが三面三尊、他の三窟のが前一面三尊と變つて居る。而して三窟が、左右兩壁に、鈎臺なる五個の小龕を有する事は、鞏縣を承けて

之を完成したのである。響堂山の特色は、第一に入口拱門の忍冬様（版三・八九）・蓮花龍柱の豪壯なること、第二に窟內に「般若經」や、「華嚴經」や、「文殊般若經」等の文句を刻せることである。その文字は、北魏の怪奇を去つて、而して唐の整雅に至らず、恰もその經過中にあるから、形の整へる上に力を具へ、予の見る所では文字中最も觀るべき時代であつたと思ふ（版三・九八）。佛菩薩の像も、之と相匹して、姿勢といひ、手法といひ、意匠といひ、また刻像史中の雄偉なものである。南山には、二窟の外に、五小窟があつて、それに澤山の佛菩薩が刻出せられて居る。歐陽修の「集古錄」の中に、北齊の四帝に歷事せる唐邕が、佛像三萬二千軀を造れる事を記せる武平四年碑を揭げて居る。その碑は、どこにあつたものか分らぬが、恐らくは是等の五小窟に刻したものを意味するので無いかと思ふ。北齊の四帝、特に文宣帝の知遇を受けた唐邕が、諸帝の靈廟である響堂山に、供養の爲に造像せるのも當然である。その年代は、皇建元年より武平五年（西曆五六〇―五七四）の十四年間に亙つたものと見て大過なかるべく、其後四年にして北齊は亡び、唐邕は周に降つたのであつた。

響堂山に於て猶大に注意せらるべきものは、北山の刻經洞ともいふべき一窟である。窟外に、唐邕が一代經を名山に刻せんとの大願を起して、この鼓山に「維摩」・「勝鬘」・「彌勒成佛」・「孛」の四經を刻した事を言つて居る（版三・八一(1)）。げにや窟の外面を磨して砥の如くし、こゝに「維摩」・「彌勒」の二經を刻し（版三・八一(2)）、外に窟內には「無量壽經」、窟外には「淨土論偈」を刻して居る。「淨土論偈」が刻せられて居るのは、極めて珍らしい例であつて、鄴都の慧光や、道憑や、法上に、淨土の信仰のあつた事を適切に語るものである。唐の法琳の「辯正論」の中に、唐邕が五帝に光事して人臣の榮を極め、一切經三千餘經を造つた事を言つて居る。彼は寫經であるがこれは刻經であつて、蓋し、一切經を石刻せんとした最初の大願である。この大願は北齊の滅亡によつて中絕したのであるが、やがて隋の淨琬によつて易州に於て繼紹せらるるに至つた。易州の石版刻大藏經は、隋の大業年間に始められて、唐の中葉以後まで繼續して中絕し、其後遼代に至りて續刻せられ、大藏經の過半を成すに至つた。此の事については、更に稿を改めて言ふの要がある（版三。一一三―一二〇）。

第三　隋作に屬するものゝ中に、河南省安陽縣寶山の大住聖窟がある。これは方一丈許の一窟に過ぎぬけれど、その內外の壁に開皇九年に敬造せる旨を刻し、刻像は盧舍那・阿彌陀・彌勒の三尊の外に、三十五佛・七佛・傳法聖師二十四人（敍三。一三三—一三九）である。この窟は、靈泉寺に屬するもので、寺の經營に一身を投ぜる靈裕の造である。その事は、「續高僧傳」の靈裕傳の中に記されてあつて、それには金剛性力住持那羅延窟と呼んで居る。入口の外壁に陰刻せられる那羅延神王（敍三・一三三）と迦毘羅神王（敍三・一三四）とは、寫實的なもので、長髯を蓄へた老將軍の風丰を有し、面相體軀共に悠揚として、而も雄偉の氣象を具へて居る。那羅延窟は、「華嚴經」の中に、震旦國に於ける菩薩住處とせられて居り、迦毘羅夜叉大將は、「大集經」月藏分の中に震旦國を護持する天部とせられて居るから、之を造顯した意趣は、二神王の護持力によつて、佛法を震旦に住持せしめんとしたものであらう。窟名の大住は、これに由るのである。斯る趣旨から出來たものであるから、この窟の特色は、造像よりも、內外に刻せられた經文にある。內壁には「大集經」月藏分の五五百年の文と、「摩訶摩耶經」の文と、「法華經」の分別功德品の文とを刻し、外壁には、「法華經」の自我偈、「涅槃經」の無常偈、「勝鬘經」一乘章中の文、「大集經」法滅盡品中の文、五十三佛名・十方佛名・二十五佛名・懺悔文を刻して居る。興味あるは、三十五佛・七佛・五十三佛・十方佛・二十五佛に、靈裕の灰身塔壁に刻せる他の十佛名と、懺悔文中に見らるゝ賢劫千佛とを加へる時は、そのまゝ三階教の七階佛名となる事である。寶山は鄴都の西方約六十支里強の地點にあつて、鄴都は卽ち後の相州である。相州は、三階教祖信行の故郷で、彼は長安に出る前こゝに作道したのであり、靈裕は信行の同時の先輩であつた。

「大集經」は、北齊の天統二年（西暦五六六）に那連提耶舍によつて傳譯せられ、その八年の後に、周の武帝の廢佛事件があつた。その五五百年の文は、如何に末法思想を佛教徒に鼓吹した事であらうか。靈裕や信行や、下つて唐の道綽や善導は、いづれも末法相應の佛法を樹立せんと要したのであつた。靈裕が、五五百年の文や法滅盡の文を刻したのには、大なる寓意がある。道宣は「續高僧傳」の中に、「面別鐫法滅之相」と言つて居るが、相を刻したのでは無くして、法滅の文を刻したの

である。靈裕には、「滅法記」や「寺破報應記」といふ著述があつたが、今日現存せぬ。靈裕が護法の精神よりせる是等の造像刻經が、如何に教徒を感動せしめたかは、道宣が「毎春遊山之僧、皆往尋其文理、讀者莫不歔欷而持操矣」と言つて居るに、之を徵する事が出來る。靈裕が、世尊去世後傳法聖師二十四人の像を、「付法藏傳」によつて、內壁に陰刻せる趣旨は、自らその後を承けて、之を震旦に護持せんとせる意氣を示すものである。その精神は、「付法藏傳」を整理した北魏の曇曜の後を承けたのである。

隋の時代は、斯くして佛教史の上から見れば、興味ある時代である。佛教は、今や天上界に止まつて居るべきで無く、飽くまで人間に直接する力とならねばならぬ事を痛感せしめ、人の力が著しく其勢を張るに至つたのである。北周武帝の廢佛は、この時代精神を代表する思想を背景としたものであつた。その後を承けた天元帝や大丞相楊堅には菩薩佛教の要求があつた。この時代精神を卜せしめるものとして興味あるものは、些事ではあるが、山東雲門山の立菩薩の玉帶の刻樣である。或は裸體の婦人や、或は裸體男女の抱擁相を以て、その裝飾として居るのが、卽ちこれである（版四。八三）。斯の如きは、絕えて他に見ざる所で、自由濶達なる時代精神を、この中に表はすと同時に、時代が天上の佛陀を、人間生活の中に觀ぜんとした象徵であると見る事によつて、大に意味ある事と思ふ。末法思想に目ざめた敎徒は、この精神の上に新佛法を樹立せんとしたのであつて、靈裕は實にこの新時代の一偉人たる地位を占めるのである。

第四　唐代に屬する石佛中に於て、注意せらるべきは、魏王泰が母文德皇后の爲に、貞觀十五年（西曆六四一）を以て經營せる龍門の第一窟と、高宗が發願して皇后武氏が之を助けた、龍門第十九窟奉先寺盧舍那大像とである。特に後者はその渾然たる完成に於て、石佛の最高頂を示すものである（版二・八〇、八一）。その造顯の檢校の任に當つたのは、西京實際寺の善道禪師で、而して臺座に刻せる銘文によつて、咸亨三年より、上元二年に至る（西曆六七二―六七五）の三年間に成つた事を知る。善道は、取りもなほさず淨土敎の大成者たる善導大師である。善導が、その「法事讚」の中に西方の石窟と言つて

居るのは、石窟を知つて居た事を語る。西方石窟とは、燉煌の千佛窟をいふのであらうから、勿論雲岡のそれを知つて居たのである。高宗は是より先皇后武氏と共に、山西龍山の大石佛を拜した事がある。「法苑珠林」第十四の中にこれを傳へて、皇帝釋教を崇敬し、顯慶の末年（西暦六六〇）に並州を巡幸して、皇后と共に親しく城西の山寺たる童子寺に至つて、坐高一百七十餘尺の大像を拜し、及び北谷開化寺の高二百尺の大像を禮し、希奇と嗟嘆して、大に珍寶を捨て、妃嬪長吏も亦各々捐捨して、遂に之を莊嚴せしめた事を言つて居る。其後十二年を歷て、帝が發願し、皇后が之を助けた龍門の大佛造顯の動機は、恐らくは此時に胚胎したものであらうと思ふ。龍門の大佛は、實に我が東大寺の大佛あらしめた模範である。彼のは石佛で約三十五尺であるが、我が大佛は鑄造で而も五丈三尺五寸ある。彼は高宗の發願にして皇后武氏の内に之を助くるあり、我は聖武帝の發願にして、光明皇后の内に之を助くるあり、頗るよく事情が類似して居る。斯くして連絡を求めて行く時は、我が大佛は、龍門の大佛を中介として、山西龍山の大石佛にまで行くのであるが、因緣の糸は面白い關係を爲すものと思ふ。

斯くして石佛を大觀し來ると、北魏時代の雄作と、盛唐時代の雄作とを並せ有するは、龍門を以て第一とする。而して魏代と唐代との間には、著大なる變化があつて、唐代に來つては渾然として完成し、今日吾人が、佛陀と仰ぎ如來と觀ずる外形内容が、唐代に於て圓熟したものたるを知らしめらる。この變化は、隋唐の交に行はれたものであるが、それは印度との間に直接な交渉が開かれ、笈多朝・戒日王朝に發達せる印度の最高藝術が移入せられ、且つ薩珊藝術もまた移入せられた爲で有らねばならぬ。本邦はまたこの盛唐時代の最高藝術に接觸した所から、僅に天平時代の最高藝術あらしめたのである。

要するに、支那の石佛は今日學界に判つて居る所では、三國に初まり、東魏・北齊・隋を經て盛唐まで繼續せられ、高宗時代に於てその極に達し、玄宗時代の頃には稍衰へて、其後全く中絶する事となつた。宋元時代に復興せられたが、それは到底六朝隋唐のに比し得べくもないのである。以上、石佛の藝術に關する方面は、關野貞博士との共著「支那佛教史蹟評解」を

基礎として、これに其後の研究を加へたものであるが、藝術に關しては修得が少いから、到らぬ點が多いだらうと思ふ。今回、藝術に關する部門を割り當てられたので、此の研究を發表する事としたのである。

九、石佛と高僧

最後に石佛の背後に潜む人物を求めて、こゝに三大高僧を擧げ得る。第一は北魏の曇曜、第二は隋の靈裕、第三は唐の善導である。是第三人は、いづれも佛教史上に名ある人で、殊に石佛が無くとも相當の地位を占め、特に善導の如きは淨土教の大成者として、支那日本に盛名を馳せて居る所の人である。時代も異り、事狀も異り、事狀も異るから、是等三人は各々相異る特色を發揮して居る。曇曜の上には護法護國の精神が多分に見られ、靈裕の上には護法の外に末法に對する痛感が見られる。前者は北魏太武帝の廢佛を、後者は北周武帝の廢佛を、逆緣として居るのであるから、共に護法の熱情を灑いだ事は同一であるけれども、前者のは南北對立の時代であるから、護國の精神を加味して居るし、後者のは隋の統一時代であるから、護國の精神が無くして、偏へに宗教的に自他を覺醒せしめんと要して居る。前者が「付法藏傳」を纂理し、後者が其中の祖統を陰刻して居る所に、共に令法久住の精神の共通を見るが、善導に至りてはその信仰と藝術的天才とによつて、帝室の建造を助成した關係であるから、これはまた前兩者と大にその性質を異にするのである。他に猶一人、山東神通寺の千佛崖に明德の名が見られる(版一・七八、八〇)。明德は神通寺の住持で、義淨三藏が「南海寄歸傳」の中に、その律に閑ひ經を體せる事を大に稱揚して居る人である。また名僧たるを失はぬが、然し前三者に比すれば、その位置が大に低い。これは明德に著述が無かつた爲である。著述は無かつたが、予は著述に比して劣らぬ文化價値を、神通寺の千佛崖に見んとするものである。

此の一篇を筆する初に於て、予は石佛や石經を造つた文化的功績は、著述と相比すべきものがあると言つたが、明德を除く他の三人は、いづれも傳譯や著述があるので、言はんとせる趣意が、十分に表はれぬ。靈裕の著述は現存せぬが、道宣が大に之を傳したのは、勿論石佛の爲では無くして、その學者としての著述の爲である。支那は文字の國であるから、文字以外のものには、大なる價値を認めぬのである。此の風は本邦にも及んだが、假りに曇曜について考察するに、彼の佛教文化に對する功績は、その傳譯にあるか、はた石佛にあるかと言つたら、予は猶豫なく石佛にありと言ふ。「續高僧傳」卷一の中に曇曜の短い傳があつて、その中に石窟のことも「付法藏傳」を譯した事も言つて居るが、然し石窟を以て魏帝の所造とのみ言つて、曇曜が之に關係ある事を言つてない。譯經篇に屬せしめて居るにても、之を知る事が出來る。然し譯經者としての曇曜の功績は頗る揚がらぬ。その佛教に對する功績は、石窟開鑿の發願者たりし事と、猶これに基礎を與ふる護法の熱情とにありと見たい。今後曇曜に對する佛教史觀は、一變せられねばならぬと思ふ。他の二人、特に善導には、宗教上より見て、偉大な五部九卷の著述があるから、敢て石佛の事を言ふの要も無いと思はれるが、然し龍門の大佛の造營檢校を加へる事によつて、その價値も功績も倍加すると信ずる。

因みに石經を發願し之が刻造に當つた隋の淨琬（販四・一一二）には、一の著述も無い。隨つてその名は、殆んど堙滅して居るが、これこそ今後の佛教史には相當の位置を與へて、著述のある學者と同列に見る必要があると思ふ。斯くして、廣い意味の眞の佛教史が成立するのである。（昭和六年三月）

昭和十三年六月十八日 第一刷發行
昭和十八年二月廿二日 第三刷印刷
昭和十八年二月廿八日 第三刷發行（000）

支那佛教の研究 第一

㊫【定價金參圓八拾錢】

著作者　東京市小石川區指ケ谷町一　常盤大定（ときはだいぢやう）

發行者　東京市日本橋區呉服橋二ノ五　神田龍一

印刷者　東京市神田區三崎町二ノ二二　堀内文治郎

印刷所　東京市神田區三崎町二ノ二二　堀内印刷所（印協番號 東東三三一四）

製本所　東京市麹町區飯田町一ノ一六　河手製本所

配給元　東京市神田區淡路町二ノ九　日本出版配給株式會社

發行所　東京市日本橋區呉服橋二ノ五　株式會社春秋社松柏館　振替東京二四八六一番　電話日本橋二六二四番

亂丁落丁等の品がありました節は早速御取替致します。

出文協承認あ370053　會員番號112562